LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BR7 .V54
Vida y pensamiento.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/vidaypensamiento191semi

UBP

niversidad Bíblica
atinoamericana

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 1 A 1997
PRINCETON SEMINARY

El Espíritu Santo en América Latina

Vida y
pensamiento

Vol 19,1

Vida y pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial de la UBL.

Director: Roy May
Corrección y
Diagramación: Damaris Alvarez

Institución que da continuidad a las labores educativas iniciadas por el Seminario Bíblico Latinoamericano en 1923

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

Hecho el depósito de ley.

Apartado 901-1000 San José, Costa Rica
Tels: (506) 224-2791/283-8848/283-4498
Fax: (506) 283-6826
E-Mail: bsebila@sol.racsa.co.cr

205

Vida y pensamiento, Vol. 19,1 (junio 1999)
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1981
v. 24 cm
Publicación semestral
ISSN: 1019-6366

1. Teología - revistas. I. título.

LAP

El Espíritu Santo en América Latina

Vida y pensamiento

Vol 19,1

Presentación

Con el surgimiento explosivo de los pentecostales entre los protestantes, y los carismáticos entre los católicos, el Espíritu Santo se pone en la agenda teológica latinoamericana en lugar central. No es la primera vez. Se recuerda el excelente libro de José Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación* (1987) o el trabajo de Leonardo Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (1987) que, en el contexto latinoamericano, toman el Espíritu Santo con suma seriedad. Boff es claro: el Espíritu Santo es el "motor para la liberación integral". El libro editado por Eduardo Bonnin, *Espiritualidad y liberación en América Latina* (1982), recogió distintos trabajos que interpretaban la espiritualidad y, por ende, el Espíritu Santo. En el contexto de la lucha latinoamericana contra la pobreza y la injusticia institucionalizada, ese libro contribuyó mucho hacia una comprensión de la espiritualidad -la vida del Espíritu- muy relevante a la realidad histórica: el encuentro con el empobrecido. En estas obras, es el Espíritu Santo el que guía la praxis de la liberación.

Hoy se regresa a la pneumatología, que es el tema de este número de la revista. Heinrich Shäfer analiza y profundiza Romanos 8 -"uno de los textos más importantes sobre el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento"- y lo relaciona con el discurso sobre el Espíritu Santo que encuentra entre sus muchos estudiantes en la UBL. Resalta la relacionalidad del Espíritu Santo y así lo saca del frecuente abordaje individualista y eclesiocéntrico. Victorio Araya reflexiona la liturgia y nos recuerda que "la esencia de la acción litúrgica es ser epifanía del Espíritu". En su estimulante artículo, Pablo Richard examina el Espíritu Santo en el Evangelio de Juan y

la Primera carta de Juan, y concluye con una "relectura liberadora de estos textos desde la realidad de América Latina". Finalmente, el historiador Jaime Prieto demuestra que "la llenura" del Espíritu Santo, estilo "pentecostal", no es particular a las iglesias pentecostales. También ha sido experimentado entre las iglesias menonitas, algo que no se asocia con el movimiento anabautista.

La revista termina, como siempre, con algunas reseñas de libros. Esta vez, a diferencia de otros números, hemos incluido una que es más que reseña. Creemos que el nuevo libro de Enrique Dussel, *Etica de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión,* más que una reseña merece y requiere un comentario mayor. Así que presentamos una estimulante reflexión sobre el libro de Dussel, por parte de Leopoldo Cervantes.

Esperamos que los artículos aquí publicados contribuyan a una reflexión pneumatológica que responda a las realidades de los tiempos actuales.

Roy H. May
Director

El Espíritu de la creación, la iglesia y la persona: algunas reflexiones acerca de Romanos 8

*Heinrich Schäfer**

Para Adolfo Ruiz, felicitándolo por su recuperación y deseándole muchos años más con el Espíritu de la vida.

"Hay que observar la trompa de la gente", dijo Martín Lutero para indicar donde se encuentra el lenguaje apropiado para traducir la Biblia. Algo similar queremos hacer en este pequeño aporte sobre pneumatología. Primero, echamos un breve vistazo al discurso sobre el Espíritu Santo, común entre estudiantes de la Universidad Bíblica Latinoamericana, y después relacionamos estas observaciones con uno de los textos más importantes sobre el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento.

* El doctor Heinrich Schäfer, alemán, es profesor de la Escuela de Ciencias Teológicas en la UBL.

Me refiero a estudiantes de tan diferentes iglesias como la metodista, bautista, pentecostal, católica entre otras, con quienes hemos tenido el gusto y el privilegio de haber tratado el tema de la pneumatología en tan diferentes países como Costa Rica, Cuba, México, Brasil y Venezuela. Es una muestra especial y muy variada de personas cristianas de diferentes étnias, posiciones sociales y sistemas políticos que buscan dar un testimonio de su fe en contextos muy distintos. No obstante, tienen en común que son personas abiertas a experiencias y relaciones ecuménicas con otras y otros cristianos, y para con movimientos populares en la sociedad. Y estas personas son teólogas y teólogos tratando de servir a sus iglesias.

1. El Espíritu Santo en la lógica práctica eclesial

En nuestros cursos siempre hemos comenzado con un análisis a fondo de las condiciones sociales y eclesiales de trabajo de los participantes, así como con un levantamiento de sus opiniones iniciales sobre qué entendían por "Espíritu Santo". Sólo a partir de estos pre-conceptos nos acercábamos a la tarea propiamente teológica. ¿Qué era lo más significante de esas indagaciones acerca del contexto y de los pre-conceptos?

Significante -si bien no sorprendente- fue que los conceptos de quién es y qué hace el Espíritu Santo, se concentraban en dos ámbitos claramente definidos: la persona cristiana y la Iglesia. Para la vasta mayoría de los estudiantes, estos ámbitos eran los campos de acción privilegiados del Espíritu Santo. No lo eran ni la sociedad ni la creación ni muchos menos otras religiones.

El Espíritu Santo aparece -antes de todo- como el Dios experimentable al nivel personal e íntimo; el Dios cercano a las vivencias diarias y, al mismo tiempo, más allá de ellas. Aparece como el Dios que puede producir, en medio de las luchas diarias,

una sensación especial de estar acompañado, consolado y motivado; y aparece como el poder que puede ayudar a sobrepasar los obstáculos que se oponen a que la persona lleve una vida comprometida y/o de santificación. El Espíritu Santo actúa, según este modo de ver, individualmente en las personas.

Llama la atención también que la acción del Espíritu Santo, según la mayoría de las opiniones, se limita al ámbito de la Iglesia cristiana. A ella la guía y le da sus dones. Es en ella que él produce la santidad y el compromiso, que emite su vocación al liderazgo y donde se hace presente en la oración, el canto y el culto. Por lo general, el ámbito de la sociedad no se considera de por sí como campo de acción del Espíritu; y menos aún el ámbito de la creación o el de las religiones no-cristianas. Aunque se reconozca -en el momento de analizar los preconceptos- que Dios está actuando fuera de las iglesias también, no se sobreentiende de ninguna manera que pueda ser el Espíritu Santo que esté actuando así. Muy conforme a la tradición teológica occidental -lo más tarde a partir de Agustín-, se presume comunmente que la acción del Espíritu Santo se confina a las iglesias cristianas.

Ahora, ¿qué significa que este discurso sobre el Espíritu Santo se concentra tanto en la persona de los creyentes y en la Iglesia?

Antes de todo, nos parece que hay que tomar en cuenta que en dichos pre-conceptos no se expresa un discurso erudito y elaborado acerca de un tema de las ciencias teológicas, como sería el de la pneumatología. Los pre-conceptos más bien reflejan un discurso amplio y común en que se usa el concepto de "Espíritu Santo" dentro de contextos concretos de vida para poder vivir la fe. Tal discurso sigue a una lógica práctica de la vida cotidiana que no es igual a la lógica científica que la teología pretende manejar. La lógica práctica no sólo permite contradicciones, sino opera -silenciosa e inconcientemente- de una manera creativa con ellas. Y, sobre todo: la lógica práctica es muy insertada en las necesidades de la vida diaria que se imponen sobre ella y casi siempre le prohiben la tentativa de ver más allá del propio campo. Y el campo de acción

de los cristianos en América Latina es -antes de todo- la vida personal y la iglesia, sobre todo cuando las condiciones de la reproducción de la vida no se presentan del todo rosadas. De este modo, la iglesia es para los cristianos el campo privilegiado de la propia acción. Por tanto, es un asunto importante reflexionar acerca del significado del actuar del Espíritu Santo **para la iglesia**. No es igual a un eclesiocentrismo teórico como nos lo presentan autores fundamentalistas e integristas.

De la misma manera, la concentración del discurso práctico en la persona humana refleja el hecho de que en la vida diaria -como dice el dicho- "la camisa le es más cerca a uno que la chaqueta". O bien, hablando con los teólogos de la Reforma, refleja la preocupación de saber ¿qué significa la justificación y la santificación **para mí** (*pro me*)? La concentración del discurso práctico sobre la persona no es de por sí un individualismo teórico exacerbado como nos lo presentan algunos autores evangelicales y liberales. Sólo se concentra en lo más inmediato de nuestra experiencia cotidiana. Es muy similar al discurso de los evangelios acerca de Jesús expulsando demonios y sanando enfermos: Jesús lo hace con personas particulares y no a lo grande; y justamente así, en esta concreción, los evangelios comprenden esos actos como señales del Reino.

Claro que tal lógica práctica no es categóricamente distinta al discurso científico -si bien muchos científicos quisieran que así fuera. Ambos, el discurso científico y el de la cotidianidad, están más o menos empapados por las opiniones irreflexivas y presupuestos tácitos de la "*doxa*", la pura opinión general. En este sentido, el discurso práctico se orienta hasta cierto punto en distinciones como "yo vs. otros" o "iglesia vs. mundo". Pero no las dogmatiza; más bien las deja borrosas y las cambia cuando le parece necesario. El dogma tiende a ser característico para el discurso erudito.

No vamos a tildar aquí aquellos discursos prácticos como inválidos u obsoletos. Pero tampoco simplemente los vamos a

reproducir y ornamentar con algunas citas bíblicas y frases sermonales. La teología tiene que darse cuenta del discurso y de la práctica de la fe, pero los tiene que reflexionar crítica y constructivamente. Tiene que resaltar y relativizar las verdades no cuestionadas del discurso práctico y ayudar a sobrepasar sus limitaciones sin que se pierda el sentido práctico de la vivencia concreta de la fe.

Si tratáramos de traducir las estructuras subyacentes del discurso práctico arriba esbozado en lenguajes científicos muy comunes, llegaríamos muy probablemente a dos binomios. "individuo vs. sociedad" e "iglesia vs. sociedad". O llegaríamos a comentarios sobre "la esencia" del ser humano o de la Iglesia, afectados por el Espíritu Santo, etc. De todos modos, el discurso práctico, bajo esta óptica, llegaría a parecer individualista y eclesiocéntrico.

Ahora, con tal levantamiento de los pre-conceptos habrían varias posibilidades de trabajar el tema de la pneumatología en un curso; consolidando o refutando tal individualismo y eclesiocentrismo -según el interés del o la respectiva teóloga.[1] La Biblia misma y la historia del uso del concepto "Espíritu Santo" brindan suficiente materia como para mostrar contundentemente que una reducción individualista y eclesiocéntrica del concepto de Espíritu Santo no corresponde mucho a una teología que toma en serio su arraigo en las Escrituras. Pero no es éste el propósito que perseguimos con el presente aporte. Pero con razón se puede dudar que aquella traducción científica capta el discurso práctico o que pueda formular buenas preguntas para el estudio bíblico.

Sin embargo es así que el discurso práctico habla de personas e iglesias y que el individualismo y el eclesiocentrismo son dos vicios teológicos bien arraigados. Entonces, ¿cómo relacionar aquel discurso práctico crítica y racionalmente con el testimonio bíblico sobre el Espíritu Santo? ¿Refutar un posible individualismo y el eclesiocentrismo con textos del Antiguo Testamento? De lo

contrario, nos queremos remitir aquí a uno de los textos más concentrados en la persona humana y su fe y en la Iglesia: el capítulo 8 de la carta a los Romanos de Pablo de Tarso.

2. Romanos 8: persona, creación, iglesia

En lo siguiente no vamos a presentar un estudio exhaustivo del texto. Sólo esbozaremos un análisis de su estructura y, después, buscaremos explicar los elementos más importantes para la relación que nos interesa: entre el Espíritu Santo, la persona y la Iglesia.

2.1 Contexto y estructura del capítulo 8

Dentro del conjunto de la carta a los Romanos, el capítulo 8 forma parte de una unidad de texto que va del capítulo 5 al final del 8.[2] En el capítulo 8 culmina la argumentación de esta unidad y, más allá de esto, todo el argumento teológico de la carta acerca de la justicia por la fe. En este sentido, el capítulo 8 "resume lo dicho anteriormente en esa carta"[3] . Es posible leerlo como un resumen pneumatológico denso acerca del significado de la justificación para "los que están en Cristo Jesús" (v.1).

Después de haber explicado la justicia de Dios como la justicia que Dios dona en la fe (caps. 3 y 4), Pablo prosigue a explicitar tal justicia en su significado para los seres humanos. En el capítulo 5, Pablo expone los polos extremos del drama apocalíptico: el poder de la muerte y del pecado versus el poder de la gracia y de la justicia. En el capítulo 6 explica que se le escapa al poder de la muerte a través del bautismo, y que éste libera a las personas para que puedan ser obedientes a Dios, viviendo en su justicia. En los capítulos 7 y 8 contrapone el dominio de la ley a la libertad de la

vida en el Espíritu Santo. Las consideraciones de Pablo acerca de la vida humana "en el Espíritu", en el capítulo 8, se desarrollan sobre el trasfondo de una comprensión apocalíptica de la existencia humana, de la historia y de la creación, así como en contraste a una existencia en esclavitud. Estos dos elementos hay que tenerlos en mente para poder descifrar mejor como Pablo resume y desglosa el vivir bajo la influencia determinante del Espíritu de Dios: el vivir de personas humanas, de la iglesia y de toda la creación.

Si el capítulo 8 resume todo lo anteriormente expuesto, no es más que lógico que lo hace retomando el escenario apocalíptico. Vamos a encontrar varios detalles en el texto que reflejan este trasfondo. Pero, mucho más allá de esto, todo el capítulo está estructurado según este modo de ver el mundo. Queremos presentar aquí un esquema de la estructura del texto en que desarrollamos su trasfondo apocalíptico.

Según esta lectura, el texto se puede dividir en tres grandes secuencias. La primera (vv. 1 a 17) trata de la vida particular de **las personas** "en Cristo" (v. 1), o sea en las cuales "mora" el Espíritu (*oikei en hümin*, v. 9). La segunda secuencia (vv. 18 a 27) habla de toda la creación en perspectiva escatológica. La tercera secuencia (vv. 28 a 39), finalmente, enfoca la vida de "los que aman a Dios" (v. 28) como vida colectiva, o sea de la Iglesia. De este modo, el texto da tres pasos que no nos parecen muy lógicos en su seguimiento: persona humana, creación e Iglesia. ¿Por qué no de lo pequeño a lo grande?: individuo, iglesia, creación. ¿Por qué no al revés? Esta pregunta la examinamos a continuación. La respuesta tiene que ver con la perspectiva apocalíptica, judía de Pablo.

A	B	C
	Los en Cristo Jesús	
1	Personas: "...mora en Uds."	
	Términos: **Espíritu** vida paz hijos de Dios (*frónesis*)	Relación: Mutua exclusión
2		Términos: **sarx** muerte enemistad esclavitud (*frónesis*)
	Creación: "anhelo ardiente"	
	Tiempo venidero nuevo *aion* relelación de gloria	esperanza anhelo **Tiempo presente** viejo *aion* dolor de parto
3	Iglesia: "los llamados"	
	Protección de Dios amar a Dios amor de Dios victoria	amenaza acción en contra **Fuerzas del mal** hambre persecución ejecución potestades ángeles

Las secuencias se estructuran internamente también según la perspectiva apocalíptica. Cada una está conformada de dos polos contradictorios. La primera secuencia se rige por la contradicción entre Espíritu (*pneuma*) y "carne" (*sarx*). Los términos asociados a los polos son mutuamente excluyentes: muerte vs. vida, paz vs. enemistad, hijo vs. esclavo. La segunda secuencia explica la contradicción entre el "tiempo presente" y el "venidero" (v. 9), o sea entre las dos edades: el viejo *aion* y el nuevo *aion*, como dirían los apocalípticos. Muestra una situación conflictiva de anhelo y dolor, en la que el Espíritu da esperanza en la victoria de lo nuevo. La tercera secuencia desglosa la vida colectiva de los que aman a Dios como existencia frente a la amenaza constante de diferentes fuerzas del mal, pero bajo la protección de Dios.

Dos de las secuencias hacen referencia al presente: la vida personal (B1,C1) y colectiva (B3,C3) de las personas cristianas; una secuencia se ubica entre el presente y el futuro: la lucha entre los *aiones* (A2,B2). Es por ello, nos parece, que la última secuencia tiene una posición especial en la estructura del capítulo. En las páginas siguientes interpretaremos el texto, según el orden de las secuencias establecido en el mismo texto. Sin embargo, hay que estar claro en todo momento de que la posición "nuevo *aion*" (A2) en la estructura tiene una importancia especial para la interpretación de todo el capítulo.[4] Es el foco que ilumina a todo.

2.2 Los dos aiones: el nuevo mundo contra el viejo mundo

Si consultamos el modelo de la estructura del texto, nos encontramos con dos polos contrapuestos (A y C) y con una zona intermedia entre los dos polos (B).

Los polos opuestos consisten en la yuxtaposición de la "gloria venidera" (A2, v. 18) por un lado y, por el otro, de diversas fuerzas negativas, a saber: la "carne" (C1, v. 1b etc.) y fuerzas que afectan colectivamente como las potestades, los principados, el hambre, la espada (C3, vv. 35, 38). El polo negativo se diversifica en diferentes influencias malas sobre la vida humana, tanto al nivel de la vida personal de los cristianos (C1) como al nivel de la vida de la iglesia (C3). El polo positivo se concentra en la gloria venidera de una nueva creación (A2). Entre estos dos polos se encuentra una zona intermedia, la cual consiste de tres campos en que se desarrolla la vida cristiana: el campo de la actitud personal (B1), el de la co-existencia con toda la creación (B2) y el de la comunidad eclesial (B3).

Lo que hemos venido analizando fríamente como estructura básica del capítulo en cuestión, no es nada menos que la concepción del mundo según la doctrina de las dos edades, los dos *aiones* de la clásica apocalíptica judía.

En el desarrollo del pensamiento apocalíptico[5] durante el tiempo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se ha ido perfilando el tema de dos edades en lucha: el "presente tiempo malo" (ver Gal 1:4) y el tiempo venidero de la gloria de Dios revelada. En el tiempo del Nuevo Testamento este esquema está ya muy desarrollado, y Pablo lo presupone como trasfondo de su pensamiento.

Para entender el significado de este esquema de pensamiento es de suma importancia tomar en cuenta que no se trata de una doctrina tal cual. No es un sistema teológico distante que explica al público interesado cómo se le recomienda imaginarse los próximos cien años, o algo semejante.[6] La literatura apocalíptica es mensaje clandestino que interpreta, para los perseguidos, los en resistencia, la crueldad que se presenta en la vida de ellas y ellos. Es una literatura que mantiene vivos la esperanza y el sentido de la justicia de Dios.

En este sentido, las dos edades no son simplemente lapsos de tiempo que siguen cómodamente uno al otro. Tal idea sería completamente equívoca. Las dos edades más bien son dos esferas de **poder** que están **hoy** en lucha. Para los apocalípticos su presente es el tiempo en que se lleva la lucha final; o bien, para usar una expresión de la apocalíptica judía: el tiempo de los dolores de parto de la venida del Mesías. Claro, el viejo *aion* ha de perecer y el nuevo ha de vencer. Pero ambos **están** en lucha. Esta es la condición básica de la existencia de toda la creación. La creación no es en sí persistente y duradera como cosmos según la filosofía griega; la pregunta central no es, por tanto, la de la "esencia" de los seres. El tiempo no es un flujo rítmico como él de las sociedades agrarias, donde la pregunta central giraba alrededor de la periodicidad de siembra y cosecha. El concepto básico aquí es el del **poder** y, por consecuencia, el de la lucha entre poderes. Y esta lucha es tan intensa que los seres vivos tienen que decidirse entre los poderes, y aún así son aplastados entre las fuerzas implacables de la historia.

Dios y "los principados", el pecado, la "carne" se comprenden como actores con poder. Como tales atraen, subyugan, rechazan,

aplastan, elevan, protegen y destruyen todo lo que existe en la tierra. No se trata, sin embargo, de una ontología de reinos metafísicos: uno de Dios y los ángeles y el otro del diablo con sus demonios. El apocalipticismo no es como el gnosticismo: para él no existe un Dios malo, contraparte equivalente del Dios bueno creador. El pecado llegó "con Adam" al mundo (así también Pablo en Rom. 7). Pero se ha intensificado y acumulado, y ha tomado tal poder sobre la realidad que ha venido a ser la característica central de todas las relaciones en el viejo *aion*. El pecado tiene el viejo *aion* bajo control. Pero no queda sin cuestionamiento: el nuevo *aion*, el de la justicia de Dios está arribando. Y para Pablo y el apocalipticismo cristiano es con Cristo y el Espíritu Santo que este nuevo *aion* ya se ha hecho presente.

Ahora bien, en vista de los **actores en la historia** (B1,2 y 3 en nuestro esquema del texto) uno podría usar el modelo del campo magnético para hacerse una imagen de la **influencia de las fuerzas** del viejo y del nuevo *aion* sobre los actores que Pablo tiene en mente. Si usted riega una cantidad de polvo de hierro sobre una superficie plana, una mesa por ejemplo, y coloca un imán debajo de esta superficie, el campo magnético va a estructurar el polvo metálico en la superficie de una determinada forma. Si coloca otro imán al lado del primero, la estructura en el polvo va a cambiar y también va a haber un espacio en que las fuerzas de los dos imanes llegan a confligir, combatiéndose la estructura en que se desplaza el polvo sobre la mesa. La "carne" (C1) y los poderes (C3), por un lado, así como la gloria venidera (A2), por el otro, se pueden imaginar como polos de atracción y repulsión que construyen sus campos ejerciendo su poder sobre los que actúan en la tierra. De este modo, los poderes jalan, impulsan, repelan, atraen, etc. a los actores; o sea, ejercen poder sobre ellos.

Este modelo nos parece útil para rescatar en nuestra lectura algo del énfasis en el poder (mucho más allá de la ontología) que hace el movimiento apocalíptico. Sobre todo ayuda en contrarrestar la interpretación equívoca muy común de que los "en el Espíritu" (B1), los "llamados" (B3) ya no están bajo las influencias de los poderes del viejo *aion*. Formar parte de la iglesia no aparta de la

lucha; más bien (como Pablo resalta en la última secuencia de Rom. 8) sujeta a las personas cristianas a la persecución mientras que no las exime de la tentación por esos mismos poderes.

Si partimos en nuestra interpretación de este presupuesto básico del pensamiento apocalíptico, ya hemos dejado atrás una de las condiciones básicas de una supuesta interpretación individualista y eclesiocéntrica de este texto paulino sobre la presencia del Espíritu Santo en el mundo. Se trata de la idea de que el ser humano y el mundo son entidades en sí cerradas y que el individuo tiene un libre albedrío a partir del cual puede tomar decisiones autónomas y aplicar éstas en sus acciones. Esta imagen idealista del ser humano pueda basarse en mucha buena voluntad, pero para el apocalipticismo sería demasiado ingenuo.

2.3 La persona cristiana: Espíritu vs. "carne"

La persona cristiana, la que está "en el Espíritu", existe bajo la influencia de los dos poderes, del nuevo y del viejo *aion*. Consultando nuestro modelo estructural del texto vemos claramente que esta secuencia diserta sobre la vida bajo el Espíritu (B1) como alternativa a la vida solamente bajo la "carne" (C1). El Espíritu de Dios (*pneuma*) se hace sentir como la presencia anticipada de la gloria venidera, pero siempre en la situación de lucha contra los ataques de la "carne" (*sarx*).

Pneuma y sarx

Los dos términos describen esferas de poder del nuevo y del viejo *aion*, respectivamente. El hablar de vivir "según" (*kata*) o en (*en*) *pneuma* o *sarx* califica los conceptos de esta manera.[7]

Esto no está de acuerdo a nuestras tradiciones más comunes de interpretación que identifican "carne" sobre todo con el cuerpo y sus quehaceres, especialmente con la sexualidad; y que tienden a pensar en la razón, la mente y el espíritu humanos cuando se trata

de imaginarse un punto de contacto entre el Espíritu divino y el ser humano. Esta concepción corresponde a una tradición griega de pensamiento que se remonta a Platón. Allí la distinción básica consiste entre materia e idea (forma), cuerpo y mente (espíritu). Para entender a Pablo, este esquema no sirve. *Sarx* no es lo material del ser humano, como *pneuma* tampoco es la autoconciencia divina o humana.

En la concepción paulina, *sarx* y *pneuma* -igual a los *aiones*- son esferas, campos de poder que ejercen su influencia en **todo** el ser humano: sobre la mente igual que sobre el cuerpo.

Sarx: Para tener esto bien claro es útil recordar que el afán piedoso de cumplir la ley para ganar su justificación es una actitud eminentemente "carnal", si bien la ley misma sea "espiritual" (Rom. 7:14 a 8:4). O sea, "...'vivir según la carne' quiere decir más bien que la persona trata de alcanzar la justicia de Dios por medio de un gran esfuerzo por llevar una vida recta, cumplidora de la ley."[8] Entonces, puede ser también una actitud, una mentalidad piedosa que podrá caer bajo el veredicto "carnal" (*sarkikós*); igual que puede ser una práctica del cuerpo que puede calificarse como pecaminosa.

Pero ¿qué podría identificarse como calidad específica de una actitud conforme a la "sarx"? Me parece que Lutero ha encontrado una buena forma de expresarlo con la expresión de *incurvatus in se ipsum*: estar incurvado en sí mismo. La imagen está clara: una persona que curvea su espalda para ver su propio ombligo; su vista ya no alcanza nada más que la barriga de la persona misma, circula practicamente en sí, y ya no se abre ni hacia el mundo y los demás ni hacia Dios. O sea que la actitud característica de una influencia del poder de la *sarx* es una actitud que hace que una persona sólo se dirige hacia sí misma. Todo lo que ella hace está dirigida a servir a ella misma: para auto-hartarse, auto-gloriarse etc. Y tal actitud puede regir todos los pensamientos y actos de la vida de una persona; equivale a la enemistad contra Dios, al pecado y, finalmente, a la muerte.

Pneuma: Se gana vida y paz (v. 6), justicia (v. 4) y el estatus de hijas e hijos de Dios (v. 14), cuando el Espíritu deshace la influencia de la *sarx* sobre la persona y la introduce en su esfera de poder. Pablo no explica mucho sobre los contenidos concretos de vida, paz y justicia. Pero para personas como los cristianos en Roma[9], bajo una situación dificil de pobreza, marginación e incipiente persecución, no era necesario desglosarlo mucho para que entendieran.

En este sentido, ahora también el cuerpo ha entrado realmente a la vida plena de paz, amor y justicia. Ya que el pecado lo amenaza a matar, pero el Espíritu lo hace vivir (v. 10).

Excurso sobre el cuerpo (soma): El v. 10 tiende a borrar la claridad de la interpretación de "*sarx*", sobre todo cuando ésta se desarrolla en contra de una preconcepción "griega" de la relación entre cuerpo y mente, materia y espíritu. La expresión "el cuerpo está muerto" (*sooma nekrón*, v. 10) versus "el espíritu vive" puede causar la impresión de que Pablo comparte -a pesar de todo- la distinción helenística entre materia/cuerpo (malos) y espíritu/mente (buenos). Esta interpretación se ve detrás de la traducción del texto en la Reina Valera que reza "el cuerpo está muerto *a causa del* pecado" -como si el pecado afectara sólo el cuerpo. Primero, hay que recordar que Pablo se refiere al cuerpo varias veces de manera muy positiva, como "templo del Espíritu Santo" p.e. (1 Cor 3:16, 6:19). En v. 11 explícitamente se refiere a la resurrección del cuerpo, lo que contradice tanto a la idea general griega de la vida eterna como a la gnóstica. Segundo, es muy probable que con este verso Pablo recuerda el "soma del pecado" que muere en el el bautismo (Rom. 6:6), como advierten Käsemann: *Römer* 216 y Wilckens: *Romanos* 164 sig. Tercero, hay que tomar en cuenta que la partícula *diá* (*diá hamartían* así como *diá dikaiosynen*) con el acusativo puede tener el significado de "en relación a". (Ver Käsemann: *Römer* 216) Así que se puede traducir: "el cuerpo está muerto en relación al pecado, y el Espíritu (Santo) es vida en relación a la justicia". De este modo, el verso sería uno de los juegos de palabra que Pablo a veces forma, retomando fórmulas del contexto helenístico y reinterpretándolas en sus textos. Tanto cuerpo como E/espíritu tendrían doble significado. "*Soma*" se referiría al simbolismo del ritual bautismal y, al mismo tiempo, mantendría su sentido primario de "cuerpo humano"; *pneuma* se referiría al Espíritu Santo que inhabita en los cristianos (¡¡vv. 9 *y* 11, enmarcando a v. 10!!), sin dejar de insinuar al mismo tiempo su sentido primario en el helenismo: la mente

humana. Este juego no es muy peligroso en un contexto social que presupone una lectura apocalíptica; en el contexto nuestro sí nos trae problemas interpretativos.

Proponemos, entonces, la siguiente relectura para este verso: "Uds. tienen el Espíritu de Dios y por tanto no son de la *sarx* (v. 9). Así que Cristo está en Uds. y por ello el cuerpo de Uds., por el bautismo, está muerto en relación al pecado; o sea, ahora Uds. pueden ser cuerpo de la manera indicada en Rom. 6:12 sigs.: haciendo la justicia. Es precisamente el Espíritu de Dios que los capacita para la justicia (v. 10). Y este Espíritu también va a resucitar sus cuerpos mortales a la vida en la resurrección de los muertos... (v. 11)"

Los poderes y las actitudes

Hemos dicho que *pneuma* y *sarx* se entienden como esferas o polos de poder, como imanes que construyen sus propios campos de influencia estructurante a su alrededor. Pero ¿cómo es que esta aproximación sobrepasa una interpretación individualista de la acción del Espíritu Santo en el ser humano?

Primero, tenemos que afirmar muy simplemente -como ya lo hemos mencionado- que para la tradición apocalíptica los poderes en lucha son tan fuertes que determinan la acción humana. El apocalipticismo no conoce la posición libre del individuo racional que decide libre y voluntariamente sobre sus diferentes opciones. No hay opciones abierta[10]. Uno está bajo la influencia o del Espíritu o del pecado. No hay otra. Y estos polos jalan poderosamente. En vez de la antropología liberal e idealista, en lo que se refiere a "las cosas de Dios" nos parece más útil la antropología con la que Lutero contesta el tratado sobre el libre albedrío de Erasmo de Rotterdam en su respuesta "*De servo arbitrio*": el ser humano es un caballo, y lo cabalga o Dios o el diablo. Esta imagen nos puede parecer algo drástica, pero toma en cuenta que la "gloriosa libertad de los hijos e hijas de Dios" todavía está bajo fuego; toma en cuenta que la vida de los seres humanos está dirigida por múltiples constreñimientos de todo tipo y que una decisión relativamente libre, quizás sólo se puede tomar cuando Dios tiene la rienda en sus manos. Pablo lo dice así: los que "son arreados[11] por el Espíritu de Dios, éstos son

hijos e hijas de Dios". La existencia humana es una arena de lucha; lo único lo que se puede hacer es dar lugar a uno u otro de los luchadores y dejarse dirigir por su lógica.

Una antropología relacional

En el texto de Rom. 8 no sólo hay presupuestos apocalípticos en cuanto a los poderes que influyen sobre los seres humanos. El apóstol Pablo también responde con una *antropología* correspondiente. No es una antropología que parte de la idea de un núcleo interno del ser humano que sería su "esencia". Es una antropología que comprende al ser humano a partir de las relaciones que tiene con Dios, con las demás criaturas y consigo mismo.

El término central es la *frónesis*. Este concepto (y el verbo derivado) se encuentra varias veces en la primera y la segunda secuencia del texto (vv. 5,6,7 y 8). Es clave para entender la antropología en cuanto a la presencia y el efecto del Espíritu Santo sobre la persona humana.[12] Nosotros queremos entender *frónesis* como "actitud", siendo una actitud es algo que abarca todo el ser humano: su cuerpo, su afecto y su razón. Tal actitud estructura, por tanto, la percepción, el juicio y la acción del ser humano.[13] En la filosofía clásica *frónesis* combina pensar y querer. Se entiende -dicho de manera muy general- como una inclinación, una disposición activa hacia el bien. Una diferencia importante entre el uso griego y paulino es que Pablo no conoce solamente la *frónesis* hacia el bien, unida a las virtudes. El habla también de una *frónesis* hacia el mal; una actitud impregnada por lógica del viejo *aion*.

Esta diferencia es importante. Indica que -según la comprensión de Pablo- la actitud de una persona no responde a los impulsos de su ser más íntimo, su supuesto núcleo esencial que se clasifica generalmente como bueno. La actitud más bien responde a la lógica del campo en que se encuentre; o sea -en última instancia- responde a la influencia que tienen los dos contrincantes sobre el ser humano. De este modo uno puede tener una actitud "según la

carne" que equivale a auto-gloriarse, a pecado y a muerte; o uno puede tener una actitud "según el Espíritu" que equivale a justicia, a paz y a vida. Tales actitudes se viven en las más diversas esferas de la vida, siendo que cobran formas muy diferentes. Pero hay que estar claro: no se comprende la idea si se piensa que las actitudes y disposiciones son algo generado adentro de la persona. Son generadas a través de las relaciones que la persona tiene con Dios y con los demás. El ser humano es relacional; se genera en relaciones o no es.

En este sentido, Lutero habla del amor y del odio como dos afectos básicos que permiten entender la relacionalidad del ser humano.[14] El amor (u odio) a Dios es una actitud básica para él que subyace todas las decisiones, sin ser objeto de una decisión. La rectitud del corazón contrasta con el ser incurvado en sí mismo. Lutero es radical en la afirmación de la relacionalidad -y con esto, según nuestra opinión, muy cerca de los apocalípticos y de Pablo: los afectos se generan en procesos que la persona sufre, o sea en los que es pasiva y no activa. *Passio* y *raptus* son términos que Lutero usa frecuentemente para dejar claro que no somos nomás los señores de nuestras inclinaciones, disposiciones y de nuestra actitud fundamental. En este sentido, la *sarx* uno la sufre;[15] uno no la enactúa deliberadamente. El anhelo (*epithymía*) lleva a la persona como una corriente arrastradora. Sólo así se puede comprender el significado de que Dios "entregó" a los seres humanos a sus prácticas de auto-afirmación equivocada (Rom. 1:18 sigs.) y de que la vida bajo la *sarx* es esclavitud. Es esclavitud en el sentido de que los afectos, el interés egoista, los anhelos, el "dizque", la opinión pública, etc., arrastran o arrean al ser humano adonde ni siquiera esta misma persona quiere llegar; no dejan que una disposición hacia el bien se forme, le quitan la paz y hasta la vida. Por el otro lado, tampoco la relación básica con el Espíritu Santo y la formación de una actitud correspondiente es objeto de una voluntad y decisión piedosa. El ser humano es raptado, agarrado por el Espíritu que lo arrea según su gusto, pero sobre el camino de la vida -camino que bien puede (pero no necesariamente debe) terminar en el martirio (v. 35).

La persona en relaciones de poder

La imagen del ser humano que se vislumbra entre las líneas del texto de Rom. 8 no es el individuo moderno, autónomo y fundamentado en sí. No es el **ego** libre y soberano. Pablo nos pinta más bien un ser cuyas actitudes, disposiciones e inclinaciones básicas son dependientes de fuerzas fuera de él, más grandes y más influyentes. Nos pinta un ser dependiente de sus relaciones y de ninguna manera autónomo; un ser que encuentra en el presente *aion* una autonomía relativa -si mucho- sólo a través de otra dependencia: la del Espíritu Santo. De este modo, Pablo nos parece ser apocalíptico al estilo antiguo y, a la misma vez, más moderno que los modernos y más realista que ellos.

Su clave de interpretación de la presencia del Espíritu Santo en la persona no es de ninguna manera individualista. Pablo ve más bien al ser humano en una red de relaciones que determina su ser: relaciones con Dios, los demás y consigo mismo. El Espíritu Santo teje con estas relaciones la red de disposiciones que constituye la actitud de una persona que vive "en el Espíritu".

2.4 La historia de la creación: el viejo y el nuevo *aion*

El nuevo *aion* todavía no está presente, pero está por aparecer. Se anticipa en la presencia del Espíritu Santo. Así, la visión de la gloria futura hace que los dolores del presente se aguanten como dolores de un parto y que todos los ámbitos de la vida sean orientados en y definidos por la esperanza de esa gloria. Sólo en la segunda secuencia del capítulo Pablo trata explícitamente del nuevo *aion* (A2). Lo hace en relación al campo más común posible de la experiencia humana: el ser creación de Dios (B2) en "este tiempo".[16] Hay que subrayar: Pablo desarrolla el tema precisamente no con relación ni a la persona cristiana ni a la iglesia. Lo desarrolla con relación a la creación en general. La secuencia 2 es

explícitamente cosmológica. Sólo en este marco es que Pablo les adjudica un papel especial a los cristianos.

La creación en espera

Los vocablos que caracterizan la relación entre las posiciones tiempo venidero (A2) y tiempo presente (B2) indican una orientación "afectiva", un ser-dirigido-a: la creación perecedera (bajo la influencia de los poderes del viejo *aion*) anhela ardientemente, aguarda y espera el advenimiento del nuevo *aion*. Entonces vale también para la creación lo que vale para las personas: su existencia no se basa tranquilamente en sí misma y expresa la "esencia" de lo dado. La creación se define más bien por las relaciones que la sujetan a la vanidad y la esclavitud o bien que la orientan a la libertad por venir. El estado de la espera caracteriza a la creación de manera fundamental. No es algo adicional, accidental, que entre otras cosas también se puede decir de la creación; el estado de la espera más bien lo dice todo.

Además, estas relaciones son relaciones de poder, igual como lo son en el caso de las personas. Por ello tiene sentido que Pablo dice que "la creación misma también será liberada de la esclavitud..." (v. 21). Y Pablo se refiere a **toda** la creación, no sólo a los cristianos. La "libertad gloriosa de los hijos de Dios" (v. 21) será de toda la creación, también de los no-cristianos, los animales, las plantas, la tierra y las estrellas; ya que Dios será "todo en todo" (1 Cor. 15:28). Sólo que Pablo no detalla sobre las dimensiones cósmicas como se acostumbra en los textos apocalípticos. El se concentra en el punto clave: la liberación de la esclavitud.

Los cristianos somos también creación. Compartimos la condición de vivir "bajo las aflicciones del tiempo presente" (v. 18). Si Pablo fuera un gnóstico, separaría los cristianos -llenos de las centinelas eternas de la luz- del cosmos tenebroso y perdido. Pero no lo es. Por ello es que la solidaridad de los cristianos con la creación que se percibe en el texto presente, nace del hecho de que los cristianos somos seres humanos y como tales, antes de

todo, creación de Dios. El hecho de que vivimos las mismas aflicciones como todos, hace que la solidaridad se sobreentiende y hace que el mensaje de la esperanza pueda ser un mensaje relevante para todos. Como grita[17] la creación el grito de parto (v. 22), así gritamos los cristianos (v. 23) y así el Espíritu Santo (v. 26).

Los gritos de parto

En la tradición apocalíptica es muy común la comparación de los dolores del **parto humano** con los sucesos que antecenden la llegada del Mesías. Esto lo recogen los v. 22, 23 y 26. La traducción de *stenazein* con "gemir" es algo equivocada. Pensemos más bien en los gritos que una mujer pega en el parto. Estos son a la vez expresión del dolor y ayuda activa a que el niño pueda salir hacia afuera. Y sobre todo: en los dolores del parto se une, de manera íntima, la esperanza al dolor. Los dolores que viven los apocalípticos en su vida cotidiana se interpretan de esta manera como precursores necesarios a la venida cercana del Mesías. Que toda la creación grita (v. 22) quiere decir que está pariendo la nueva creación y que sus gritos coadyuvan a que esa nueva realidad llegue a darse.

Los cristianos se unen a este grito de parto (v. 23) porque también son creación y viven el dolor de igual manera; no porque vieran desde alguna tribuna de los santos que la pobre creación está sufriendo y se compadezcan. Gritan porque **viven** el dolor en carne y hueso, y porque esperan la "liberación de nuestro cuerpo"[18]. Justamente así son solidarios. La diferencia al resto de la creación es, no obstante, que tienen "las primicias del Espíritu Santo".

Las primicias del Espíritu

El Espíritu genera esperanza contra todo lo que se ve; y genera paciencia (*hypomoné*), esa virtud más crucial de los apocalípticos. La paciencia no es simple pasividad, es una paciencia ardiente. No tiene el poder de consumar lo que hay que hacer, pero anhela todo momento, con todo el fuego del alma, que se dé la liberación

con la revelación de la gloria venidera. Esta paciencia no es la actitud de los que ya saben todo. En Pablo, el Espíritu Santo es el Espíritu de Cristo, el crucificado. Entonces la paciencia es la actitud de solidaridad con otros que sufren, gritan y esperan; pero no para presentarles a ellos el propio proyecto eclesial, sino para compartir con ellos su situación y el mensaje de la esperanza en el Mesías venidero.

No obstante, es de ninguna manera claro como se deletrea este mensaje en el lenguaje cotidiano. Tampoco está claro lo que hay que pedir en la oración, o sea: la situación de la vida humana en general y cristiana en "este tiempo presente" es tan enredada, compleja y lejos de claridad que las y los cristianos ni pueden arreglar su relación con Dios de una manera satisfactoria, ni "sabemos qué hemos de orar como debe ser" (v. 26). Y aquí, en la relación con Dios, es que el Espiritu Santo mismo se une de manera muy específica a la cadena de la solidaridad de los que gritan el grito de parto: "intercede por nosotros con gritos indecibles" (v. 26).

Pablo muy probablemente se refiere a la glosolalia en el culto cristiano. La conoce y la avala. Pero no ve en ella el lenguaje cultural de algunos carismáticos privilegiados con presencia especial del Espíritu Santo que legitima el poder y la gloria de esas personas.[19] Pablo interpreta la glosolalia más bien como expresión específica de una situación tan dolorosa, tan sin salida, tan enredada, tan irracional que ya no se puede expresar en las palabras claras y racionales del lenguaje acostumbrado. Cuando ya no alcanzamos comprender, el Espíritu comienza a hablar. Transforma el llanto humano en un lenguaje inaudito y angelical. Un lenguaje que no se entiende así nomás, pero que es capaz de transformar la desesperación en esperanza. De este modo, el Espíritu Santo se hace presente en la glosolalia de una manera especial, en tanto que la glosolalia es una expresión de la solidaridad creacional que sienten los que pegan los gritos con toda la creación que sufre los dolores del parto.

La creación como centro

La segunda secuencia es el centro del capítulo. Con una interpretación individualista y eclesiocéntrica no se comprende este pasaje, ni su importancia para todo el capítulo. El texto, con su concentración explícita en "la gloria venidera", es la única secuencia del texto que habla del fundamento de la esperanza: el Reino anunciado. Habla del reino con referencia especial a **toda** la creación. A los cristianos se refiere sólo en tanto que son creación con una condición especial. La existencia personal cristiana y la de la iglesia, de este modo, sólo forman parte, pero son no el centro de la acción cósmica del Espíritu de Dios.

2.5 Los llamados en los tiempos finales: las fuerzas del mal y el Dios presente

La iglesia, como comunidad de los llamados (vv. 28 a 30), vive la presencia del Espíritu Santo bajo la influencia del viejo *aion* (B3). Esta es particularmente problemática para la Iglesia, ya que los poderes de lo viejo (C3) la tratan de destruir igual que la *sarx* amenaza a las personas cristianas en su vida personal. Las relaciónes entre la Iglesia (B3) y los poderes (C3) se describen con palabras que indican ataques violentos.

Las condiciones de vida

Pablo describe la existencia de la iglesia en "estos tiempos" como constantemente amenazada y violada por diferentes fuerzas del viejo *aion* (v. 33 a 39). El menciona, primero, fenómenos de la vida social: acusación, condenación, tribulación, falta de alternativas, persecución, desnudez, ejecución. Con estos conceptos describe muy sobria y brevemente lo que en la literatura apocalíptica judía y también en el Apocalípsis del NT se describe con amplitud épica. Pero sí recoje experiencias sociales claves de una existencia apocalíptica amenazada por poderes sociales.

Después (v. 38 y 39) enumera poderes cósmicos personificados[20] (ángeles, potestades, principados) así como dimensiones en tiempo y espacio; todas ellas, expresiones míticas que representan la multiplicidad de fuerzas que amenazan, controlan, determinan y, por ende, esclavizan la vida humana. La descripción presenta un universo completo, con agentes míticos del destino, negativos *y* positivos, pero todos separados de Dios. Estos agentes no atacan directamente. Pero causan condiciones de vida que son enteramente intrincados, complejos y de difícil orientación, imposibles de apreciar y juzgar en detalle.

Pero ni la persecución por otros actores sociales, ni la perturbación por los poderes numinosos del destino, pueden separar la Iglesia del amor de Dios. Ya que ella depende de él sin que lo tenga que activar. Dios actúa por gracia.

La Iglesia victoriosa

Pablo entiende la iglesia cristiana como el cuerpo de Cristo presente (1 Cor. 12) y, como tal, como polo en que se concentra el poder del Espíritu Santo.[21] De este modo, el nuevo *aion* se hace presente en ella de una manera concentrada y causa conflicto con los poderes del viejo, comparables a los conflictos entre Espíritu y *sarx* en el ser humano. Según una antigua convicción apocalíptica, la reconciliación con Dios genera conflicto con el mundo. La estrategia de los adversarios apunta hacia la meta de "separar la Iglesia del amor de Dios".

Esto equivaldría su destrucción como Iglesia. ¿Por qué? Porque, como el ser humano, la Iglesia tampoco existe sobre el fundamento de una esencia interna. La Iglesia existe gracias a una relación con el Espíritu Santo, que es una expresión del amor de Dios y primicia de los tiempos venideros. De este modo, la Iglesia existe gracias a su relación con la "gloria venidera" (A2) que se expresa en la esperanza; esperanza nutrida por la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia. Donde no está el Espíritu, no hay Iglesia. La razón de existir de la Iglesia no es ella misma, sino es la acción del Espíritu Santo y el amor de Dios. Por ello, la Iglesia está completamente

dependiente del amor de Dios -y precisamente así puede ser victoriosa. El término de ser victorioso (*hypernikein*) es importante en el apocalipticismo. Pero esta victoria no es gloriosa. Eso es imposible en el "tiempo presente". Vivir hoy la victoria significa, según Pablo, tener paciencia ardiente (*hypomonä*) y solidaridad con todo lo creado.

Es el amor de Dios mismo que hace que las persecuciones y los poderes no logran separar la iglesia de Dios. El amor de Dios, en este sentido, es su acción a través del Espíritu Santo;[22] acción que precisamente genera tal victoria humilde de los cristianos apocalípticos. Esta victoria realmente es grande: ya que donde no existe dignidad ni posibilidad de sobrevivir, sobrevivir dignamente ya es lo máximo.

2.6 El Espíritu en el mundo: creación, iglesia y persona

Para terminar la interpretación del texto de Rom. 8 quisiéramos volver brevemente sobre la estructura del capítulo.

Pablo enmarca sus anotaciones pneumatológicas en una fuerte polaridad (A2 vs. C1, C3). Esto señala una especificidad importante de su pneumatología. Es útil recordar que en el judaísmo rabínico de la época se mantenía la doctrina que el Espíritu de Dios se haya retirado de la tierra y sólo iba a volver a aparecer con la llegada del Mesías. Pablo habla del Espíritu presente de acuerdo a la reinterpretación cristiana de la mesianidad de Jesús. El apocalipticismo hablaba muy poco del Espíritu Santo, sino enfatizaba la pugna entre los reinos. En la cultura helenística, finalmente, al Espíritu de Dios se entendía como un agente del milagro y del éxtasis religioso. Pablo conoce todos estos puntos de vista. Conserva elementos helenísticos (ver 1 Cor.). Pero desarrolla una nueva combinación cuyo marco es la tradición apocalíptica. Cristo es el comienzo del nuevo *aion*, y se hace presente después de su resurrección en su Espíritu sobre un plano

cósmico de la lucha entre los dos reinos. El Espíritu ahora aparece como agente activo en una lucha cuyas dimensiones comienzan mucho más allá de cualquier individualidad o eclesialidad. Es una lucha entre el poder de Dios y los poderes del pecado, cósmicamente acumulados. El Espíritu es agente del poder de Dios, y su perspectiva primaria de acción no es ni el éxtasis religioso ni la existencia de la Iglesia. La perspectiva es, más bien, el nacimiento del nuevo *aion*, o sea un acontecimiento histórico de dimensiones cósmicas. Su acción se caracteriza, primeramente, no por intimidades religiosas ni por legitimación eclesial, sino por tomar parte en una lucha de poderes. La clave para interpretar el significado del concepto de Espíritu Santo en Pablo nos parece, por tanto, la cuestión del poder.

Sobre este trasfondo es consecuente que un texto sumario, como lo es Romanos 8, eleve como único elemento nítidamente positivo el nuevo *aion* (A2). Todas las posiciones restantes hablan o de los poderes contrarios (C1, C3) o del campo de vivir en medio de la lucha entre los poderes en "este tiempo" (B1, B2, B3).

Quisiéramos subrayar de nuevo que la relación primaria entre el nuevo *aion* y "este tiempo" se constituye a partir de la acción del Espíritu Santo en **toda la creación**; no a partir de la persona religiosa o de la iglesia. En la tradición judía se entiende que la creación se ve debilitada por el pecado el cual se ha originado por el ser humano ("Adam"). Y Dios es, ante todo, el creador del cielo y de la tierra. Muy de acuerdo a esta tradición, Pablo concibe la labor de rescate por parte del Espíritu de Cristo como una labor sobre todo cósmica y, sólo de esta manera, **también** eclesial y personal. Es importante subrayar esto, ya que va diametralmente en contra de nuestras costumbres de lectura. Pablo no hace la distinción entre una iglesia y sus creyentes, llenos de luz y verdad, prácticamente eternos, por un lado y una creación perdida en tinieblas y condenada a perecer, por el otro. En Pablo es precisamente la creación que se rescatará; y es precisamente la solidaridad de la iglesia con esta creación que hace que ella no sea una secta salvacionista.

A partir de esta concentración, Pablo habla de diferentes campos de la vida cristiana: ser parte de la creación (B2), ser persona cristiana (B1) y ser Iglesia (B3). La idea no es que la actitud cristiana se desarrolla, primero, "internamente" para luego hacer su efecto externo. Se desarrolla simultánemante en todos los campos de la vida; y se desarrolla en una situación de lucha. En los cristianos -y esto sí es algo especial que los distingue de la creación como tal- el Espíritu de Cristo se hace presente en una manera especial que provoca la reacción feroz de los poderes del mal. Ellos son los llamados a la imitación de Cristo y a testificar frente a los poderes. La lucha con la *sarx* es más fuerte así como la lucha con los que persiguen a la Iglesia. Pero en esta situación, el amor de Dios es más presente también para no dejar perecer su Iglesia. La esperanza se genera, también aquí, a partir de la perspectiva del nacimiento del nuevo *aion*. No es de extrañar, entonces, que Pablo interpreta hasta el acto más íntimo del éxtasis religioso, la glosolalia, como expresión del grito de parto de toda la **creación**.

3. El Espíritu de la creación, la iglesia y la persona: reflexiones finales

Finalmente queremos retomar aquí algunas observaciones sobre los preconceptos de nuestros estudiantes a la luz de Romanos 8 y sacar algunas conclusiones hermenéuticas más generales.

3.1 El discurso de los estudiantes

Dijimos que los estudiantes, en el levantamiento de sus preconceptos, se orientaban campos de acción más inmediatos de experiencia del Espíritu Santo: la vida personal y sus iglesias. Pablo

también se orienta en campos de experiencia inmediata. Además retoma el lenguaje de los sufridos, el lenguaje apocalíptico, y le da una interpretación nueva. Esta es compatible con muchos elementos del discurso de los estudiantes, pero también lo corrige.

El Espíritu es **paz y amor**, decían muchos estudiantes. Pablo dice lo mismo y subraya que ambos son regalo de Dios. No existen en nosotros, sino nacen a partir de la acción del Espíritu que se hace siempre más fuerte mientras más seamos atribulados por las fuerzas del mal. Pero al mismo tiempo el amor y la paz pueden ir formando nuestra actitud en la medida que lleguen a dominar nuestras inclinaciones, gustos y disposiciones (*frónesis*).

En el discurso estudiantil, se enfatiza también la **relación íntima** con Dios que el Espíritu Santo genera. Vemos en Rom. 8 que el Espíritu "vive en nosotros". La relación no puede ser más íntima. Pero no es romántica. Pablo describe la inhabitación del Espíritu como una acción de Dios que contraactúa precisamente los poderes del egoismo y del egocentrismo (*sarx*). Vale subrayar, entonces, que la íntima relación con el Espíritu no desemboca en un intimismo religioso de piedad centrada en el propio "crecimiento espíritual", sino justamente en lo contrario: en abrirse hacia el mundo y sus necesidades.

Lo mismo vale para la **consolación**.[23] El Espíritu consuela en luchas. Pero las luchas sí se viven. Pablo describe la situación de la iglesia (B3) como una situación de lucha. Y para los cristianos de hoy los contrincantes y las luchas existen también. Aquí, nos parece importante añadir una observación. Cuando Pablo enumera los poderes que actúan contra la iglesia, menciona también a poderes positivos (vida, ángeles) y a neutrales (lo alto, lo profundo, lo por venir, lo presente). Dijimos que Pablo con esto enfatiza que las condiciones de "este tiempo" son enredadas y difíciles de comprender y juzgar. Así que puede muy bien ser que cosas, acontecimientos, metas etc. que nosotros juzguemos positivos para la iglesia y la vida cristiana no lo sean; y que acciones determinadas tengan resultados completamente contrarios a lo intencionado. Puede ser también que nuestras identificaciones de

los enemigos sean igual de equivocadas. Según Pablo, todos nuestros juicios, lineamientos, leyes, intereses, perspectivas, deseos, planes etc., son cosas creadas que nos pueden separar de Dios y de la verdad. La advertencia de Pablo nos parece particularmente útil para tiempos enredados y complejos como los nuestros; y quizás más útil aún para tiempos en que tengamos la impresión de haberlo comprendido todo y sólo falta la acción decidida. Nos advierte que en estos tiempos no nos ayudan leyes y reglas férreas y supuestamente objetivas y metahistóricas. Esta rigidez, más bién, está condenada a fracasar, o sea al fundamentalismo y al totalitarismo. Pablo le contrapone a toda la complejidad un sólo elemento: el amor de Dios. De este modo, para nosotros puede ser el amor el criterio más importante para encontrar decisiones acertadas en tiempos complicados.

En el discurso estudiantil se podía notar una concentración sobre la **Iglesia**. El Espíritu Santo, decían muchos, obra la **santidad** de ella. Para eso hay mucho fundamento bíblico. Con Rom. 8 podríamos anadir que la santidad se entiende como paciencia ardiente (*hypomoné*) que testifica por medio de la fidelidad de la Iglesia la voluntad de Dios de rescatar su creación; o sea, se testifica en solidaridad con todo lo creado.

Muchos estudiantes presuponían que la acción del Espíritu se limita a los **confines de la Iglesia**. A esto corresponde que la acción del Espíritu en toda la creación casi no se mencionó. Si bien esta es una opinión bastante común, no es acertada. Ni otros libros de la Biblia (excepción quizás de las cartas pastorales) ni mucho menos Rom. 8, permiten esta opinión. De lo contrario: Pablo enfatiza fuertemente que la acción primaria del Espíritu Santo se concentra sobre la creación como tal. Esto no quita un papel especial de la Iglesia en tanto que ella testifica el Espíritu Santo como Espíritu de Cristo. Pero este papel especial justamente no significa un monopolio del Espíritu Santo; más bien subordina la Iglesia a la acción de Dios con toda la creación.

La relación entre Espíritu Santo y la creación, expresada en Rom. 8, nos urge trabajar el tema de la acción del Espíritu fuera de

la Iglesia y determinar la relación que tiene la presencia del Espíritu afuera de la iglesia con su presencia adentro. Pablo está claro: los dos campos de acción están íntimamente ligados, incluso en la glosolalia: ésta nace de que los cristianos están afectados por los mismos dolores que la creación y traduce esta experiencia en un grito de parto solidario con todo lo creado.

La aproximación tan peculiar de Pablo a la pneumatología nos deja muchos problemas por discutir. Por ejemplo, ¿cómo se puede concebir la relación entre el Espíritu Santo, la iglesia y los movimientos sociales o las otras religiones? ¿Cómo se conciben las luchas por la justicia y la vida sobre **este** trasfondo teológico? ¿Cuál es el significado teológico del medio ambiente? ¿Cómo se concibe una antropología cristiana más allá de las limitaciones de la filosofía moderna?

3.2 Conclusión hermenéutica: relacionalidad

El problema de un abordaje individualista y eclesiocéntrico nos ha acompañado tácitamente durante todas nuestras indagaciones. La respuesta está clara: Pablo le presta mucha atención a la persona y a la Iglesia; pero su abordaje no es ni individualista ni eclesiocéntrico. Más bien se concentra en la creación y su destino. A partir de allí se habla del ser humano y de la iglesia. Este hecho nos da lugar para desarrollar muchas consecuencias teológicas y metódicas. Aquí me quisiera limitar a una sola observación.

Pablo no se interesa en el individuo o la Iglesia como tales, porque "como tales" no existen. Sólo existen como creación de Dios. Es decir que la **relación** con Dios es mucho más fundamental que la existencia de las entidades. Esto no es solamente una constatación muy general acerca de Dios. Más bien se trata de una orientación ontológica muy diferente a la tradición griega que nosotros hemos heredado. Mientras que ésta se basa en los conceptos de la substancia y de la esencia, la ontología hebrea presupone la relación como categoría primaria, sobre todo en forma de la palabra de Dios.[24]

Para Pablo son los factores externos (los polos apocalípticos de poder, las condiciones de la vida y sobre todo la relación con Dios) que determinan las personas y la Iglesia en todo lo que hacen y son. Va en este sentido, si Käsemann escribe sobre la persona: "Para él (Pablo) el cuerpo jamás es sujeto en el sentido original, sino una arena de lucha, sobre la cual finalmente no decidimos nosotros. Tenemos responsabilidad sólo en el sentido de que no abusemos o dejemos sin usar a los dones y posibilidades que se nos regalaron. Esto significa que dejemos obrar a nuestro Señor a través de nosotros, en vez de referirnos a nuestro 'yo, propiamente dicho,' como lo postula la ideología moderna."[25]

La posición de Pablo no tiene nada de individualismo o eclesiocentrismo. Las personas humanas y la Iglesia parecen, más bien, como parte de una red de relaciones objetivas, intrínsicamente impregnadas por estas relaciones, sin poder dominarlas. De este modo se puede comprender que la solidaridad con la creación en el grito de parto no es un acto libre y deliberado, sino que nace simplemente de la participación en las mismas experiencias y en el hecho de que Dios tiene preparado el mismo destino para la creación como para los que oran en lenguas. De este modo se puede comprender que la *frónesis* según el Espíritu apunta en la misma dirección que el anhelo de la creación: la revelación de la gloria; y que produzca lo mismo que Dios le da a su iglesia en las tribulaciones: paz y amor. El "individuo" no es un mundo en sí, ni lo es la Iglesia; todos estamos entrelazados con una multiplicidad de relaciones que ya deciden sobre nuestras vidas, decisiones y creencias antes de que lo hayamos percibido.[26] Todas estas relaciones se nos impregnan con el tiempo a cada persona y cada grupo. Nos hacen lo que somos. Para la teología es importante -entre otros- lo que significa la relación con el Espíritu Santo para estas relaciones con los demás y con nosotros mismos, y qué significan estas relaciones para nuestra relación con el Espíritu.

Notas

1 P.e., se puede comenzar con el testimonio del Antiguo Testamento acerca del Espíritu Santo: el significado tan concreto del término *ruaj* (viento, aliento, fuerza...), los líderes carismáticos con punto de vista tribal (los "jueces"), la transformación del concepto con los profetas clásicos combinandolo con el de la justicia, la concepción del actuar universal de Dios por medio del *ruaj* en la literatura sacerdotal etc... O el estudio puede concentrarse en los testimonios aparentemente eclesiocéntricos del Nuevo Testamento como p.e. 1 Cor. 12 a 14... O se trabaja la historia del pensamiento pneumatológico, rescatando p.e. las tradiciones de los montanistas, de Joaquín de Fiore, de Tomás Müntzer, de los anabautistas y otros que se oponían contra la iglesia jerárquica haciendo referencia a la promesa de una presecia actual e inmediata del Espíritu Santo en ellos...

2 Así distingue Ernst Käsemann, *An die Römer*, (Tübingen: Mohr, 1974). Ulrich Wilkens, *La carta a los Romanos*, II Rom. 6-16, (Salamanca: Sígueme, 1992), distingue una unidad principal del capítulo 6 a finales del 8. La propuesta de Käsemann nos parece más plausible ya que de este modo las consideraciones de los respectivos capítulos comienzan con el esbozo del trasfondo apocalíptico; con la propuesta de Wilken's se promueve una interpretación centrada en la fe *individual*.

3 Elsa Tamez, *Contra toda Condena. La justificación por la fe desde los excluidos,* (San José: SBL/DEI, 1991), 131.

4 Vale la pena tratar de hacer lecturas con otro orden (por ejemplo 1, 3, 2 o bien 2, 3, 1) para darse cuenta que la estructura misma del texto no es compatible con una lectura individualista o eclesiocéntrica.

5 Ver, entre el diluvio de literatura en otros idiomas, en español Pablo Richard, *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*, (San José: DEI, 1994).

6 De esta manera el dispensacionalismo del siglo IXX ha convertido y petrificado el pensamiento apocalíptico dentro de un sistema fundamentalista. Ver Heinrich Schäfer, "Raíces históricas de la teología protestante centroamericana: el protestantismo de los EE.UU." en *Protestantismo y crisis social en América Central,* (San José: DEI, 1992), pp. 23-83.

7 Ver Käsemann: *Römer* 180.

8 Irene Foulkes, *Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a I Corintios,* (San José: DEI, 1996), p. 146

9 Sobre la situación social ver Tamez: *Condena.*

10 Ver *stenoxoría* ("angustia" en Reina Valera) v. 35 que significa la falta de salidas o alternativas.

11 *agontos*; la tradicción en Reina Valera con "guiados" refleja un malentendido racionalista que se puede observar en la traducción de todo el capítulo.

12 Las traducciones en la Reina Valera ("pensar en", "ocuparse de", "designio" e "intención") indican de nuevo una tendencia a un mal entendido racionalista.
13 El término de actitud nos sirve como una una traducción "popular" del término sociológico del "*hábitus*". Para informarse más a fondo sobre el sentido de este término ver Pierre Bourdieu, *Respuestas. Por una antropología reflexiva,* (México: Grijalbo, 1995) y *El Sentido Práctico*, (Madrid: Taurus, 1991).
14 Ver Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther,* (Güttingen: V&R, 1967), pp. 216 y 210 a 228, sobre todo. Joest cita a Lutero (WA 2,571,7 ss.) con una referencia a la *frónesis* que le adjudica los siguientes significados: "*nisus, conatus, videri, sensus, sentimentum, opinio, sententia, propositum, institutum, consilium, cogitatio, mens, etc.*".
15 Así Käsemann: *Römer* 181, acerca de Pablo.
16 Wilckens: *Romanos* 182, considera que la generalidad de la aproximación es un déficit, ya que "no se recoge la idea decisiva de v. 15.17 de la participación en el sufrimiento y la glorificación de Cristo". Con esta insistencia cristológica Wilckens no llega a ver lo que el análisis estructural pone de relieve: este pasaje tiene que tener el carácter cosmológico.
17 "Gime" en Reina Valera.
18 Hay que tener claro que "redención" (*apolytrosis*) es la palabra que significa la liberación de esclavos y que no se trata de que el "alma" o el espíritu se liberen del cuerpo, sino que el cuerpo se libere de la esclavitud de las fuerzas del viejo *aion*.
19 Ver 1 Cor. 12 a 14.
20 *hypsoma* y *báthos*, ver Käsemann: *Römer* 242.
21 Por ello, en lo que se refiere a la estructura del texto, la Iglesia (B3) tiene una posición homóloga al estar "en el Espíritu" de la persona (B1).
22 Ver Käsemann: *Römer* 238 s.
23 Este elemento se menciona casi siempre con base en Juan 14:16. Pero también en aquel pasaje no se trata de una consolación intimista, sino más bien del apoyo de un abogado *(parákletos)*.
24 Ver sobre la ontología relacional en la teología Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Bde. I-III, (Tübingen: Mohr, 1979). Ebeling hizo mucho camino para reestablecer la categoría de la relación en la teología cristiana. Sin embargo se limita a una perspectiva subjetivista.
25 Käsemann: *Römer* 218.
26 Ver más a fondo sobre los problemas filosóficos y sociológicos relacionados en Heinrich Schäfer, "¿Existe mi mamá porque yo existo?" El ser humano como red de relaciones: una propuesta sociológica más allá del sujeto. En: José Duque (Ed.), *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, (San José: DEI, 1997), pp. 147-180.

El Espíritu Santo y la celebración litúrgica

*Victorio Araya Guillén**

Celebrar la historia de nuestra salvación es don del Espíritu Santo, que es el alma, la vitalidad, el principio de la liturgia. Celebrar la fe es signo del Espíritu, pues la esencia de la celebración litúrgica es ser epifanía del Espíritu Santo.[1]

La misión del Espíritu Santo en la vida litúrgica[2] es el tema que nos proponemos desarrollar en este artículo. Así esperamos contribuir en perspectiva teológica a la renovación litúrgica latinoamericana. Arraigada con firmeza en su fe en Cristo Resucitado, iluminada y movida por la fuerza del Espíritu vivificador y la esperanza en el amor del Padre, la comunidad de los seguidores de Jesús, hace memoria y celebra llena de alegría, los misterios salvíficos de su fe.

Al hacer memoria de los misterios de la salvación y celebrarlos, la comunidad de los discípulos de Jesús, **fortalece su esperanza, vivifica el amor, la solidaridad y renueva su compromiso con**

* El doctor Victorio Araya, costarricense, es profesor de la Escuela de Ciencias Teológicas en la UBL.

el reinado de Dios y su justicia. ¿Cuál es pues el papel que le corresponde al Espíritu Santo en la celebración de nuestra fe? Siempre será necesario leer la celebración de nuestra fe en clave de Espíritu, el principio vital sin el cual no subsiste la acción litúrgica.

Iniciemos pues, nuestra reflexión, recordando dos ejes fundantes de la teología litúrgica:

Primero: sin celebración la fe está muerta y segundo: celebrar es estar de fiesta, es celebrar un gran acontecimiento: la llegada del don de la salvación de Dios a la humanidad (el gran *Kairós*). La liturgia es, efectivamente historia de la salvación celebrada desde la creación (protología) hasta el final de la historia (escatología). Es la celebración-actuación del misterio salvador que se hace historia, que recordamos y vivimos en plenitud, gracias a la acción del Espíritu Santo.

1. La fe se celebra

La vida litúrgica, la celebración de la fe es dimensión esencial de la vida de la comunidad de fe. Sin celebración la fe estaría muerta. La vida de fe está llamada a celebrar con alegría los misterios salvíficos[3] (cf. Col. 1:26; 2:3; 4:3). En la vida del discípulo, en el seguimiento de Jesús en compromiso del Reino, se conjugan: el creer con el corazón (acogida libre del don del amor del Padre); la confesión-anuncio de la buena noticia del Reino y la celebración comunitaria de la fe. La fe-acogida del don de Dios se proclama (Rom. 10:9-10) y se celebra con alegría, esperanza y acción de gracias.

2. Celebrar el don de la Salvación

Celebrar es reunirse para festejar un acontecimiento. Celebrar es estar de fiesta. Celebrada en el Espíritu, la vida litúrgica, con alegría y acción de gracias, festeja un gran acontecimiento: **la**

llegada del don de la salvación a la humanidad. Salvación es el gran "sí" del amor de Dios a la vida en plenitud del mundo y de toda la creación. Esto es así, por cuanto "aquel que es la Palabra (vida-luz) habitó entre todas las personas y vimos su gloria, lo que le corresponde como Hijo Unico del Padre, lleno de gracia y de verdad... de su plenitud todos y todas hemos recibido bendición tras bendición..., porque la gracia y la verdad nos vinieron por medio de Jesucristo..., el Hijo único, que es Dios y vive en íntima unión con el Padre..." (Jn. 1:14, 16, 17, 18 *Biblia Interconfesional*).

En la celebración litúrgica celebramos en el tiempo y el espacio (aquí y ahora) el amor-ternura y la misericordia-gracia de Dios Padre, fuente de luz y vida; la obra salvadora de Cristo -pasando a través de su Misterio Pascual-; la acción santificadora y consoladora del Espíritu Santo; la llegada y presencia entre todas las personas de los signos del Reinado de Dios.

Gracias al Espíritu Santo,

> *los hechos pasados de la historia de la salvación se convierten real y eficazmente presentes en el hic et nunc, consintiendo así a la comunidad vivir y experimentar continuamente los dones de Dios y proyectarse hacia el cumplimiento futuro del proyecto del Padre.*[4]

A partir de estas afirmaciones básicas, avancemos un paso más para analizar lo que podríamos llamar "la Pneumatología litúrgica".[5] Queremos destacar diversos aspectos del papel central del Espíritu Santo en la vida litúrgica.

3. La Pneumatología litúrgica

A modo de preámbulo, examinemos brevemente cuatro afirmaciones fundamentales.

3.1 La celebración litúrgica procede del Espíritu

Odo Casel (1886-1948), conocido por sus aportes sobre los aspectos teológicos de la liturgia, ha afirmado con claridad:

> *... puesto que el Pneuma es la vida de la Iglesia, la liturgia en cuanto actividad vital de la iglesia procede del Pneuma. Todos los misterios de la iglesia (mysterium fidei) son celebrados por la fuerza del Espíritu de Dios, como frecuentemente ponen de relieve los textos litúrgicos.*[6]

Celebrar la fe-actividad, vital para la vida de la comunidad[7] de fe, es vivir con hondura "la vida del Espíritu". El Espíritu ha descendido como don a la iglesia ("iglesia del Espíritu") a la celebración de los misterios de la salvación.

3.2 La vida litúrgica, una dimensión de "la vida en el Espíritu"

La vida litúrgica en cuanto actividad vital de la iglesia que procede del Espíritu, se constituye para la iglesia en una dimensión en profundidad "de la vida en el Espíritu" (Rom. 8).

Junto a las bellas y profundas palabras de San Pablo "donde está el Espíritu del Señor allí hay libertad" (2 Cor. 3:17) podemos añadir "allí donde está la comunidad reunida para celebrar su fe, allí está el Espíritu en medio de ellos animando, vivificando su fiesta litúrgica comunitaria".

En este sentido se puede afirmar que:

> *El Espíritu es el "cofundador" de la Iglesia también por medio de la liturgia...*
> *Celebrada en el Espíritu, la liturgia consiente a los creyentes:*
> *a) acceder al Padre por medio del Hijo (dimensión* trinitaria*);*
> *b) llegar a ser "contemporáneos" y partícipes del misterio*

salvífico celebrado (dimensión histórica); c) convertirse en la comunidad de los "llamados" en la cual Cristo mismo está presente (dimensión eclesial).[8]

3.3 Celebrar la fiesta litúrgica es don del Espíritu.

Celebrar la fiesta litúrgica con alegría y esperanza es un don del Espíritu. En razón de su presencia en la liturgia, la celebración se hace vida y fiesta, profundizando toda palabra, gesto, rito o símbolo. Por la gracia que supone la presencia activa del Espíritu, la celebración se hace nueva, única y fructífera para la vida de la comunidad y de cada creyente. **El fruto del Espíritu en la vida litúrgica es vida, alegría, luz, ánimo, creatividad, esperanza, consuelo, unidad y libertad.**

3.4 La vida litúrgica es aliento del Espíritu

En virtud de su presencia en la liturgia, es el Espíritu quien da vida y aliento a toda celebración (y a toda la creación) con su empuje creador. Casiano Floristán, hablando del día de Pentecostés, nos recuerda que en la Biblia el Espíritu Santo es comparado con el viento y el aliento, sin las cuales no es posible vivir. El Espíritu es respiración de Dios, viento reconfortante, huracán que arrasa o brisa que reconforta la vida, es aliento que se encuentra en la profundidad de la vida y es fuerza vivificante frente a la muerte.[9]

Por eso es siempre necesaria su presencia alentadora. De lo contrario la vida litúrgica no tendrá vida, no será fiesta, no animará la esperanza, ni invitará a la utopía.

El Espíritu Santo es el fuego que enciende las velas de la celebración, el combustible que hace moverse la fiesta litúrgica.

El Espíritu Santo es así:

- Inspiración creadora, frente a rutinas o inmovilismo.
- Aliento de vida, frente a los poderes de la muerte.
- Viento que oxigena, frente a recintos cerrados y oscuros.
- Soplo de universalidad, frente a localismos estrechos.
- Empuje comunitario, frente al individualismo o la masificación.
- Irrupción de base, frente a poderes que dominan y excluyen.
- Palabra de Dios, verdad, camino y vida de los seres humanos.[10]

3.5 Pentecostés, fiesta de la venida del Espíritu Santo

La celebración litúrgica destaca siempre las intervenciones salvíficas de Dios en la historia. De ahí la importancia del Pentecostés como fiesta de la venida del don del Espíritu Santo, recibido por la comunidad de la nueva alianza en estrecha vinculación con el acontecimiento pascual de Jesús.

Según el año litúrgico, la fiesta cristiana de Pascua (Cristo resucitado) se prolonga por espacio de cincuenta días. Denominado "tiempo pascual" o "cincuentena pascual"[11] finaliza con el domingo de Pentecostés. Los cincuenta días que van desde el Domingo de Resurrección hasta el Domingo de Pentecostés se celebran como un tiempo de alegría y júbilo, "como si se tratara de un único día de fiesta o, mejor aún, de un gran domingo".[12] Es un tiempo de profundización y expectación ante el acontecimiento pentecostal como lugar de la efusión escatológica del Espíritu.[13]

La cincuentena, efectivamente, nos permite una profundización y una experiencia singular de nuestra propia identidad cristiana y eclesial. La lectura continuada del libro de los Hechos nos hace descubrir a la comunidad primitiva:

esa comunidad de discípulos que surgió pujante en torno al resucitado, convencidos de que Jesús vive para siempre glorioso y triunfador. Es la comunidad que ha nacido del agua y del Espíritu, que se congrega regularmente para escuchar la predicación de los apóstoles, que celebra con gozo la fracción del pan, que comparte fraternalmente todos los bienes, que vive adherida incondicionalmente al Jesús de la resurrección, le reconoce presente en la fracción del pan... y espera con ansiedad su venida gloriosa al final de los tiempos. Es la comunidad que ha nacido de la pascua de Jesús, por la fuerza irresistible de su Espíritu que la anima y mantiene en la unidad. Es finalmente, la comunidad cuya vida se mantiene hoy en la Iglesia, animada por una misma fe y un mismo Espíritu.

La lectura de la primera carta y del evangelio de Juan nos hace tomar conciencia de nuestra íntima vinculación al Cristo de la pascua y de nuestra comunión de vida con el Padre en el Espíritu...

Es la vida en el Espíritu de quienes, revestidos de la luz, han descubierto su nueva condición de hijos de Dios y anticipan ya en este mundo la íntima comunión de amor con el Padre. De alguna forma, la lectura del Apocalipsis viene a completar esta perspectiva escatológica que caracteriza a toda nuestra experiencia pascual. Esta experiencia, renovada año tras año, viene a ser como una actualización periódica de la experiencia joánica del Apocalipsis: victoria de la vida sobre la muerte, de la verdad sobre el error, de la alegría sobre el llanto, de la luz sobre las tinieblas; inauguración de la nueva Jerusalén, del cielo nuevo y de la tierra nueva, del hombre y la mujer nueva y de la creación nueva.[14]

El Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles, reunidos comunitariamente con ocasión de la fiesta del pentecostés judío. El pueblo judío celebraba en ese día tres cosas[15]: la fiesta de las semanas (recolección de los cereales); el año jubilar (libertad-

liberación) y la recepción de la ley antigua (primera alianza). En el Pentecostés judío del Sinaí, Dios habló por medio de truenos y relámpagos (teofanía magnífica). En el Pentecostés cristiano del cenáculo descendió el Espíritu vivificante y creador en forma de luz que ilumina y de fuego que da calor. Ya no escribe Dios sobre piedras, sino sobre corazones de carne. La iglesia celebra el don de la nueva ley, la nueva alianza.

La fiesta cristiana de Pentecostés, al celebrar la efusión del Espíritu, celebra la apertura de la iglesia a todos los pueblos. Desde entonces, los apóstoles proclaman "en nuestra propia lengua" (en todas las lenguas) "las maravillas de Dios", es decir, las manifestaciones del Espíritu inspirador del testimonio, del diálogo y del compromiso.

Pentecostés es, pues, la confirmación de la Iglesia como "comunidad del Espíritu de Pentecostés" que por el Espíritu recibido como fuerza de Dios, se abre a todos los pueblos y culturas y se compromete con el Reinado de Dios practicando la justicia y la *diakonía* samaritana.

El Espíritu de Pentecostés es fuerza para luchar por la vida, la justicia y el amor, luz para comprender, ayuda para servir, generosidad para amar y mantener la esperanza.[16]

La liturgia del domingo de Pentecostés canta un antiguo cántico al Espíritu Santo, que nos muestra su cercanía profunda e íntima. Su primera estrofa dice:

¡Ven Espíritu Divino!
manda tu luz desde el cielo.
Padre amoroso del pobre;
don, en tus dones, espléndido;
luz que penetras las almas;
fuente de mayor consuelo...
Entra hasta el fondo del alma,
divina luz y enriquécenos.[17]

3.6 La acción del Espíritu Santo en la vida misma de la celebración

En nuestras reflexiones, una realidad ha estado presente: la celebración litúrgica -en cuanto actividad vital de la iglesia- procede del Espíritu, presente y activo en todos los niveles de la vivencia del año litúrgico, **como aliento de vida, empuje creador, amor infinito, libertad total, viento impetuoso, luz que ilumina y fuego que da calor, agua refrescante, Palabra de Dios que nos interpela y abre camino.** Y así como la luz del cirio pascual se difunde por la comunidad sin que disminuya su fuente, así ocurre con el Espíritu, fuego Pentecostal, que se distribuye -derrama- sin menguar su luz y vitalidad.[18]

En clave de neumatología litúrgica, podríamos resumir la multiforme actividad del Espíritu en la liturgia en torno a cuatro actividades: El Espíritu prepara, recuerda, actualiza y pone comunicación con el misterio.[19]

- De la misma manera que en otros tiempos de la economía de la salvación, el Espíritu prepara a la comunidad de fe para su encuentro con el Señor Resucitado. La gracia del Espíritu Santo tiende a suscitar la fe, la conversión del corazón y la obediencia a la voluntad del Padre amoroso, rico en misericordia.

- La celebración litúrgica es primordialmente memorial. Los dos grandes resortes del Espíritu para despertar la memoria de la Iglesia son la Palabra y la Anámnesis (recuerdo). Al despertar la memoria de la Iglesia, suscita entonces la acción de gracias y la alabanza (doxología).

- En la celebración litúrgica el Espíritu hace presente y actualiza el misterio de Cristo resucitado. Así, el Espíritu garantiza el realismo de la celebración litúrgica, lo mismo en cuanto al memorial del pasado como en cuanto profecía del

futuro (*parusia*). Además en la liturgia se invoca al Espíritu (epiclesis, -del griego *epikaléô*=invocación para que actualice los acontecimientos que nos trajeron la salvación.

◆ En la celebración litúrgica el Espíritu es vínculo de comunión. La fidelidad de la misión del Espíritu en toda acción litúrgica es ponernos en comunión con Cristo, para formar su cuerpo, comunión con la Trinidad y comunión fraterna.

En última instancia en la liturgia de la iglesia como en pentecostés, se derrama en nuestros corazones "el don que contiene todos los dones: El Espíritu Santo".[20]

Conclusión

Si la liturgia es celebración, la presencia del Espíritu es vida, fuerza (*dynamis*), empuje creador, sin el cual no subsiste la liturgia. Por eso hemos dicho que la esencia de la acción litúrgica es ser epifanía del Espíritu.

Desafortunadamente no siempre hemos profundizado en la presencia y acción del Espíritu en la vida de la Iglesia y de su celebración litúrgica. Estamos ante una tarea esencial, en el corazón de un tema inescapable y aspiramos a que estas breves reflexiones contribuyan a una mayor sensibilidad neumatológica en clave de vida, luz y fiesta.

Concluyamos en clave de celebración, confesando nuestra fe en el Espíritu, en ámbito de oración.

Al finalizar estas reflexiones, hacemos nuestra la confesión de fe del Credo: ¡CREEMOS EN EL ESPIRITU SANTO! y con fe oramos:[21]

¡Ven a nosotros y nosotras ¡Espíritu Santo!
- *Fuego de Dios*
- *Luz de Dios*
- *Torrente de Dios*
- *Alegría de Dios*
- *Aliento de Dios*
- *Vida de Dios*

guíanos
renuévanos
libéranos
confórtanos
impúlsanos
resucítanos

Ven a nosotros y nosotras ¡Espíritu Paráclito!
Espíritu creador y santificador
Espíritu renovador y consolador
Espíritu sanador y pacificador
Ven concede a tu iglesia en fiesta de celebración
¡La experiencia de Pentecostés!

Amén.

Notas

1 Cf. Alberto Aranda, *El año del Espíritu Santo: itinerario litúrgico* (Bogotá: CELAM, 1977), pp. 7-23 y el *documento En camino hacia el Reino de Dios* (Quito: Conferencia Episcopal de Ecuador, 1996), pp. 560-561.

2 En la tradición eclesial evangélica latinoamericana la palabra liturgia es poco frecuente, parece más bien ecuménica o católica. Se habla del culto, de "celebrar el culto" (de adoración, de oración, de testimonio, de predicación, etc.). ¿Qué queremos decir cuando hablamos de vida litúrgica? En sentido general queremos decir lo mismo: "la acción por la cual la comunidad de fe rinde culto a Dios". Precisando un poco más el vocabulario que utilizamos, podemos añadir que la vida litúrgica se expresa cuando la comunidad de fe se reune para celebrar -festejar su fe por medio de gestos y palabras, de ritos y símbolos. Sobre la celebración litúrgica y el papel del símbolo y el gesto, cf. Casiano Floristán, *Celebraciones de la comunidad* (Santander: Sal Terrae, 1996), pp. 13-27.

3 En el Nuevo Testamento la palabra misterio, evoca en general el plan de Dios para la salvación del mundo. Aunque dicho plan nacido de la entraña misericordiosa de Dios es salvador, es inefable y escapa en su comprensión última de los límites de la comprensión (inteligencia) del ser humano. Este plan salvador estaba "oculto", "escondido" pero ahora está descubierto, desvelado en la persona de Cristo y su presencia histórica en medio de los seres humanos (Jn. 1:14). Misterio no significa por tanto aquella realidad oscura, inaccesible, aquello que no se puede conocer, o de lo que no se puede hablar. Este término aparece sobre todo en los escritos de Pablo, donde se traduce por plan secreto de Dios o simplemente por plan (Rom 11.25; 1 Cor 2.7; Ef 3.3; Col 1.27) cf. *La Biblia Interconfesional: NT,* (Madrid: BAC-EDICABI-SBU, 1978), p. 756; Varios *Vocabulario de las epístolas paulinas* (Estella: Verbo Divino, 1996), pp. 43-44.

4 Giuseppe Marco Salvati, "Espíritu Santo" en X. Pikaza/N. Silanes, *El Dios Cristiano*, (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992), p. 488. cf. D. Sartore y A.M. Triacca *Nuevo Diccionario de Liturgia,* (Madrid: Paulinas, 1989), p. 704.

5 Cf. Emilio Aliaga Girbés "El Espíritu Santo que actúa en la Liturgia" en *Anales Valentinos*, Año XXIV, 1998, Nº47, p. 10.

6 O. Casel, *Misterio de la Ekklesia,* (Madrid Col. Teología y siglo XX, 1964), pp. 373-376. Su obra principal *Los misterios del culto cristiano* (San Sebastián, 1963) ha sido el texto clásico para la comprensión de la liturgia en los años anteriores al Concilio Vaticano II. cf. Luis Maldonado "Liturgia" en C. Floristán/J.J.

Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo,* (Madrid: Trotta, 1993), p. 736.

7 La iglesia -cuerpo de Cristo- es misterio de *Koinonia.* Víctor Codina destaca tres ámbitos de esta comunión:

1) Comunión con el Padre por el Mesías Jesús, en el Espíritu (2 Cor 13.13; 1 Jn 1.1);

2) Comunión con los hermanos/as en la fe que culmina en la Santa Cena, comunión con Cristo y con la iglesia (Gál 2.9-10; 1 Cor 10.16);

3) Comunión solidaria con los pobres, expresada con la exposición de la colecta que se organiza para los pobres (2 Cor. 9:13; Rom. 15:26). *La eclesiología desde América Latina* (Estella: Verbo Divino, 1994), pp. 38-39. cf. Jesús Espeja, *Creer en el Espíritu Santo* (Madrid: BAC, 1998), pp. 83-107.

8 Guiseppe Marco Salvati, *op. cit.*, pp. 488-489.

9 C. Floristán, *op. cit.*, p. 163. cf. X: Pikaza "Espíritu Santo" en C. Floristán/J.J. Tamayo, *op. cit.*, pp. 400-405.

10 C. Floristán, *op. cit.*, pp. 169.

11 Cf. José Manuel Bernal, *Para vivir el año litúrgico* (Estella: Verbo Divino, 1997), pp. 127-148.

12 C. Floristán, *op. cit.*, p. 163.

13 Cf. Piero Coda "Pentecostés" en X. Pikaza/N. Silanes, *op. cit.*, pp. 1065-1067.

14 J. M. Bernal, *op. cit.*, p. 148.

15 C. Floristán, *op. cit.*, p. 178.

16 *Ibid.*, p. 169, cf. pp. 167, 171, 174, 178.

17 Citada en Romano Guardini, *El Espíritu del Dios Viviente* (Bogotá: Paulinas, 1992), pp. 9-16; 98-99.

18 C. Floristán, *op. cit.*, pp. 171, 166.

19 Cf. E. Aliaga Girbés, *op. cit.*, pp. 10-12 y el documento *En camino hacia el reino de Dios*, pp. 560-561.

20 *Catecismo de la Iglesia Católica* (Santo Domingo: Editora Corripio), 1993, CAT 1082.

21 Del Poema "Espíritu Divino" de Angel Sanz Arribas recopilado por Casiano Floristán, *op. cit.*, pp. 539-540.

Espíritu y Palabra que liberan

El Espíritu Santo en el IV Evangelio y Primera Carta de Juan

*Pablo Richard**

Introducción

Este artículo tiene tres partes. En la primera haremos un estudio exegético de todos los textos del 4º Evangelio y de la Primera carta de Juan donde se habla del Espíritu Santo. En la segunda parte esbozaremos una síntesis global sobre el tema, y en la tercera intentaremos una relectura liberadora de estos textos desde la realidad de América latina.

A) Los textos

1) Jn 1.32-34 (contexto: 1.29-34)

*"Y Juan dio testimonio diciendo: He visto al **Espíritu** que bajaba como una paloma del cielo y **permanecía** sobre él.*

* El doctor Pablo Richard, chileno, es profesor de la Escuela de Ciencias Bíblicas en la UBL.

Yo no lo conocía, pero el que me envió a bautizar con agua, me dijo: Aquel sobre quien veas que baja el ***Espíritu*** *y* ***permanece*** *sobre él, ese es el que bautiza con* ***Espíritu Santo****. Y yo le he visto y doy testimonio de que éste es el elegido de Dios."*

EL 4º Evangelio no menciona directamente el bautismo de Jesús, los cielos abiertos y el mensaje de la voz divina que aparecen en los sinópticos. La mención del "Espíritu como una paloma sobre él" está en los cuatro evangelios (Mc 1.10 / Mt 3.16 / Lc 3.22 / Jn 1.32). El verbo "permanecer" (dos veces en el texto) es propio de Juan. Jesús aparece aquí por lo tanto como el portador permanente del Espíritu y el que bautiza a los discípulos en el Espíritu Santo.

2) Jn 3.5-8 (contexto: 3.1-21)

"En verdad, en verdad te digo:
el que no nazca *del agua y* ***del Espíritu***
no puede entrar en el Reino de Dios.
Lo nacido de la carne es carne;
lo nacido del Espíritu*, es espíritu.*
No te asombres de que te haya dicho:
Tienes que nacer de lo alto (de nuevo).
El viento sopla donde quiere, y oyes su voz,
pero no sabes de dónde viene ni a dónde va.
Así es todo ***el que nace del Espíritu Santo****."*

El contexto de nuestro texto es la conversación de Jesús con Nicodemo. Los vv. 5-8 amplían y explican la primera respuesta de Jesús en el v. 3. Nacer "de lo alto" es ahora explicado como un "nacer del agua y el Espíritu". El nacimiento del Espíritu es el origen de la nueva vida del que cree en Jesús. El texto adquirió posteriormente una connotación claramente bautismal (es posible que "del agua" sea un agregado posterior, pues el paralelo del v. 6 y v. 8 sólo habla de nacer del Espíritu). Nacer de la carne y nacer del Espíritu expresa los dos nacimientos: el natural y el espiritual por la fe en Jesús. Para entrar en el Reino hay que nacer de lo alto

o de nuevo, es decir del Espíritu Santo. Este nacimiento del Espíritu es histórico, compromete a la persona en cuerpo y alma. No se trata de un renacimiento del alma, a la manera gnóstica o espiritualista. Pero es un nacimiento espiritual, misterioso como el viento. Nadie ve el viento, aunque se escucha su voz, es decir, se lo identifica por uno de sus efectos. Tampoco se sabe de dónde viene y a dónde va. Así de misteriosa es la vida nueva del creyente que ha nacido del Espíritu.

3) Jn 3.34 (contexto: 3.31-36)

"Porque aquel a quien Dios ha enviado
***habla** las palabras de Dios,*
*porque **da** el Espíritu sin medida."*

Este texto pertenece al discurso de Jesús en los vv. 31 al 36. Jesús se presenta como aquel que revela la Palabra de Dios y, al revelarla, da simultáneamente el Espíritu sin medida. Los verbos "habla" y "da" están en presente, pues se refiere a toda la actividad de Jesús (y no solamente al momento cuando Jesús bautiza en el v. 26). Siempre que Jesús habla, el creyente recibe su Palabra y su Espíritu. Es una Palabra con Espíritu.

4) Jn 4.23-24 (contexto: 4.1-42)

"Pero llega la hora (ya estamos en ella)
en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre
en Espíritu y en Verdad,
porque así quiere el Padre que sean los que lo adoren.
Dios es Espíritu y los que adoran, deben adorar en Espíritu y Verdad."

El texto está en el contexto del encuentro de Jesús con la samaritana y los samaritanos. El contexto inmediato es el diálogo de la samaritana con Jesús sobre el lugar donde se debe adorar a Dios, si es en el monte Garizim de los samaritanos o en el monte

Sión en Jerusalén (vv. 19-24). Jesús responde que la adoración al Padre no es en ninguno de los dos montes, sino "en Espíritu y en Verdad". La "hora" que llega y en la cual ya estamos, es la hora escatológica de la glorificación de Jesús: su muerte y resurrección, cuando Jesús da el Espíritu que hace posible la adoración en Espíritu. Adoración en Espíritu y Verdad no tiene el sentido gnóstico de una adoración inmaterial, espiritual e intelectual: un culto interno "gnóstico" opuesto a otro externo y material. El Espíritu aquí es el Espíritu Santo; la Verdad es la Revelación de Jesús. La adoración que Jesús hace posible con su glorificación es una adoración histórica conducida por el Espíritu Santo, cuyo contenido es la Palabra de Jesús. "Dios es Espíritu" no es una definición esencialista de Dios, sino una descripción histórica de la relación de Dios con la humanidad: Dios es Espíritu, porque por medio de Jesús nos da el Espíritu Santo (cf. 14.15-17). Lo mismo podemos decir de las afirmaciones: "Dios es luz" (1 Jn 1.5) o "Dios es amor" (1 Jn 4.8). En 2.21 Jesús sustituyó el Templo de Jerusalén por su cuerpo. Ahora es el Espíritu el que sustituye todo templo, cualquiera sea (en el Garizim o en Jerusalén). Aquí aparecen Espíritu y Verdad juntos. La relación entre ambos es característico de todo el 4º Evangelio. Jesús es la Verdad (16.6) y el Espíritu es el Espíritu de la Verdad y el Espíritu de Jesús (14.17 / 15.26) que guía hacia la Verdad total (16.12-15). La adoración al Padre, en el tiempo escatológico presente, inaugurado ya por la resurrección de Jesús, debe ser una adoración en el Espíritu y en la Palabra, una adoración carismática y bíblica a la vez. La dimensión del Espíritu debe ir acompañada por la Palabra de Dios, si no es espiritualismo. Pero también la Palabra deber ser acogida e interpretada con Espíritu, para no caer en el fundamentalismo.

5) Jn 6.63 (contexto: 6.26-65)

"El Espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que les he dicho son Espíritu y Vida."

Jesús hace esta afirmación, como respuesta a la murmuración de sus discípulos. Estos se han escandalizado por el discurso de

Jesús en los vv. 51b-58 sobre el Pan de su Carne (Pan eucarístico), como antes también se habían escandalizado por el discurso en los vv. 32-51 sobre el Pan de su Palabra. La murmuración y el escándalo vienen porque los discípulos hacen una interpretación "carnal" y no "espiritual" del discurso de Jesús. El mismo problema tenemos con Nicodemo, cuando Jesús le dice que debe nacer de lo alto o de nuevo. Nicodemo entiende camalmente que debe nacer otra vez del seno de su madre. Jesús le responde oponiendo el nacimiento de la carne al nacimiento del Espíritu: "Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu es espíritu" (3.3-6). Semejante es también el dicho paulino: "La letra mata, pero el Espíritu da vida" (2 Cor 3.6). La "carne" que no sirve para nada del v. 63 se refiere a la existencia humana (cuerpo y alma) que rechaza el Espíritu y la Palabra de Jesús. No hay que referir carne al sentido literal y Espíritu al sentido espiritual de las palabras de Jesús, pues también el sentido literal debe ser interpretado con Espíritu. La letra que mata o la carne que no sirve para nada es el sentido literal cerrado, que rechaza toda interpretación espiritual del texto. La oposición carne-espíritu tampoco se refiere a la oposición cuerpo-alma (dimensión material-visible del cuerpo contra dimensión espiritual-invisible del alma). Esto nos llevaría a una interpretación platónica-gnóstica del texto. El Pan de la Palabra y el Pan Eucarístico, en su realidad física y en su realidad espiritual, deben ser interpretados desde la perspectiva del Espíritu que da Vida. Es el Espíritu el que hace posible la interpretación del sentido literal, histórico y espiritual de la Palabra de Jesús. Así como también es el Espíritu el que hace posible la interpretación histórica y espiritual de la comida eucarística. Las Palabras de Jesús son espíritu y vida, cuando son interpretadas con el Espíritu de Jesús que nos da vida.

6) Jn 7.37-39 (contexto: 7.1-53) y 1 Jn 2.20.27 (contexto: 2.3-28)

"El último día de la fiesta, el más solemne, Jesús puesto en pie, gritó:

Si alguno tiene sed, venga a mí y beba.
El que crea en mí,

-como dice la Escritura-
de su seno correrán ríos de agua viva.
Esto lo decía refiriéndose al Espíritu
que iban a recibir los que creyeran en él.
Porque aún no había Espíritu,
pues todavía Jesús no había sido glorificado."

La frase "de **su seno** correrán ríos de agua viva" tiene dos interpretaciones: una se refiere al seno de Jesús y otra al seno del creyente. Si se refiere a Jesús habría que estructurar el texto en forma diferente: "si alguno tiene sed, venga a mi, / y beba el que crea en mi". La interpretación referida al creyente es de Orígenes y los Padres orientales en general. La interpretación cristológica es defendida mas bien en occidente. Aquí yo sigo la interpretación referida al creyente y estructuro el texto conforme a esta opinión: el que cree en Jesús, de su seno correrán ríos de agua viva. El seno es el corazón o interioridad del creyente. El agua viva se refiere a la Revelación de Jesús y al Espíritu Santo.

El texto paralelo más cercano es aquel de 4.14:

"el que beba del agua que yo le dé, no tendrá sed jamás,
sino que el agua que yo le dé, se convertirá en él en fuente
de agua que brota para la vida eterna".

La idea general es que el creyente en Jesús, que recibe su Palabra y su Espíritu, se convierte a su vez él mismo en fuente de la Palabra y del Espíritu de Jesús. Esta transformación del creyente en fuente de agua, tiene como modelo a Jesús mismo, por eso no se excluye totalmente la interpretación cristológica del texto 7.37-39: del seno de Jesús correrán ríos de agua viva. El creyente es fuente de agua viva del mismo modo como Jesús es fuente de agua viva.

Aquí me gustaría citar dos textos de la primera carta de Juan, que pienso tienen un contenido semejante:

1 Jn 2.20:

"En cuanto a Uds.,
*tienen la **unción** por el Santo*
y conocen todas las cosas."

1 Jn 2.27:

"Y en cuanto a Uds.,
*la **unción** que de El han recibido permanece en*
ustedes y no necesitan que nadie les enseñe.
*Como su **unción** les da una enseñanza completa,*
-y es verdadera y no mentirosa-
permanezcan en él, según les enseñó."

La unción (*chrisma*) que tienen o han recibido los creyentes es el Espíritu Santo en el corazón de cada uno. Los que tienen esta unción "conocen todas las cosas" (v.20) y "no necesitan que nadie les enseñe" (v.27). El Espíritu Santo en el corazón de todo creyente es así una fuente de conocimiento de la Palabra de Jesús y de la Revelación en general.

7) Jn 14.15-18 (Contexto: 14.15-31)

"Si me aman, guardarán mis mandamientos;
*y yo pediré al Padre y les dará otro **Paráclito**,*
para que esté con ustedes para siempre,
*el **Espíritu de la Verdad**,*
*a quien el **mundo** no puede recibir,*
porque no le ve ni le conoce.
Pero ustedes le conocen,
*porque **mora con** ustedes y **está en** ustedes.*
No los dejaré huérfanos: volveré a Ustedes."

Aquí y en 14.26 es el Padre el que da el Espíritu. En 15.26 y 16.7 es Jesús el que envía el Espíritu. No es necesario oponer los textos, pues el Padre y Jesús actúan al unísono, pero el sentido más coherente es atribuir el don del Espíritu al Padre. El Espíritu

es presentado como **otro** Paráclito, lo que da a entender que Jesús es también Paráclito. El término "Paráclito" es muy polivalente y por lo tanto muy discutido. Fundamentalmente el término Paráclito designa la **presencia** misma de Jesús, cuando éste ya no está en medio de ellos. Por eso es que cuando Jesús es glorificado, los discípulos no quedan solos y huérfanos, pues tienen al Paráclito. Además de presencia, la función del Paráclito es la **reinterpretación** del ministerio y de las palabras de Jesús (como aparecen en el Evangelio del discípulo amado), de manera que estas obras y palabras sigan vivas y actuantes en la comunidad. En este sentido el Paráclito es el Espíritu de la Verdad, el Maestro y Guía de la comunidad, como intérprete de Jesús. Este significado fundamental del Paráclito como presencia de Jesús e interpretación de su Palabra, permite otros significados conexos: ser testigo (junto con los discípulos en momentos de persecución), ser consolador y amigo (el que da fuerza y ánimo), el que convence al mundo de su pecado (una especie de fiscal acusador). La traducción de Paráclito por abogado, como alguien que es llamado (sentido pasivo: *ad-vocatus*) junto a sí para que ayude en un juicio, no corresponde a la realidad de la época ni al pensamiento del cuarto Evangelio.

8) Jn 14.25-26 (Contexto: 14.15-31)

> *"Les he dicho estas cosas estando entre ustedes. Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, les **enseñará** todo y les **recordará** todo lo que les he dicho."*

El Espíritu Santo no trae nuevas revelaciones, sino que enseña y recuerda lo que Jesús mismo ya enseñó. Este enseñar y recordar no es sólo una actividad intelectual, sino una recreación y reinterpretación de la Palabra de Jesús en cada época posterior a la resurrección de Jesús. Es el Espíritu Santo el que mantiene viva la Palabra de Jesús en la Iglesia.

9) Jn 15.26-27 (Contexto: 15.18 - 16.4a)

"Cuando venga el Paráclito, que yo les enviaré
de junto al Padre,
el Espíritu de la Verdad, que procede del Padre,
***él dará testimonio** de mi.*
*Pero también **ustedes darán testimonio**,*
porque están conmigo desde el principio."

El contexto de este texto es la **persecución**: el odio del mundo al Padre, a Jesús y a los discípulos y persecución también de parte de la sinagoga. En este contexto se da el **testimonio:** tanto el testimonio del Paráclito, el Espíritu de la Verdad, como el testimonio de los discípulos. El Espíritu y los discípulos dan testimonio juntos. Este texto de Juan está en la misma tradición de los Sinópticos (Mt 10.19-20; paralelos en Mr 13.11 y Lc 12.11-12). En la persecución dan testimonio el Espíritu y los discípulos. Es el mismo testimonio. Así también leemos en Hch 5.32: "Testigos de esto somos nosotros y el Espíritu Santo". El Espíritu pone la fuerza, la inspiración, la verdad y los discípulos ponen la palabra y finalmente su propia vida. Los discípulos dan testimonio de Jesús, como Jesús da testimonio de su Padre.

10) Jn 16.7-15 (contexto: 16.4b-15)

Este texto tiene dos partes:

vv: 7-11:

"Pero yo les digo la verdad: les conviene que yo me vaya;
porque si no me voy, no vendrá a ustedes el Paráclito;
pero si me voy se los enviaré;
y cuando él venga, convencerá al mundo
en lo referente al pecado (culpa),
en lo referente a la justicia
y en lo referente al juicio (sentencia);
en lo referente al pecado, porque no creen en mí;

en lo referente a la justicia, porque me voy al Padre, y ya no me verán; en lo referente al juicio, porque el Príncipe de este mundo está juzgado.

vv. 12-15:

Mucho tengo todavía que decirles,
pero ahora no pueden con ello.
Cuando venga él, el Espíritu de la Verdad,
***los guiará hasta la verdad plena**; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y les **interpretará** lo que ha de venir.*
El me dará gloria, porque recibirá de lo mío
*y lo **interpretará** a ustedes.*
Todo lo que tiene el Padre es mío.
*Por eso he dicho: Recibirá de lo mío y lo **interpretará** a ustedes."*

En el primer texto (vv. 7-11) se trata de un juicio que el Paráclito hace al mundo. No es un juicio público contra el mundo, pues el mundo desconoce totalmente a Jesús y a su Espíritu (cf. 14.15-17). Es más bien un juicio en la comunidad, en la mente y en el corazón de los discípulos. El Paráclito revisará el juicio de Jesús y probará que hubo pecado, justicia y juicio. En primer lugar probará que el mundo cometió pecado y que su pecado consiste en no creer en Jesús. El pecado del mundo, en todo tiempo y lugar, es no creer en Jesús. En segundo lugar, el Paráclito probará que en el juicio de Jesús la justicia estaba de parte de Jesús y la prueba es su resurrección y exaltación. La muerte de Jesús apareció ante el mundo como una muerte justa, pues Jesús era un blasfemo que se había proclamado Hijo de Dios y tenía por tanto que morir. Ahora el Paráclito prueba que fue una muerte injusta y la prueba es la resurrección y glorificación de Jesús. A Jesús no lo verán más, pues ha vuelto al Padre y ahora es el Paráclito el que le hace presente en la comunidad y en el mundo. La presencia del Paráclito demuestra la glorificación de Jesús y que su muerte fue una victoria. Por último, el Paráclito prueba que si en la muerte de Jesús hubo sentencia o juicio, fue la sentencia o juicio condenatorio contra el

príncipe de este mundo. En la muerte de Jesús el derrotado no fue Jesús, sino el príncipe de este mundo. El Paráclito deja así claro en la comunidad que en el juicio de Jesús el pecado era del mundo, que la justicia estaba de parte de Jesús y que el juicio o sentencia fue contra el príncipe de este mundo. En la cruz se reveló el pecado del mundo, la inocencia de Jesús y la derrota del príncipe de este mundo.

En el segundo texto (vv. 12-15) aparece el Espíritu de la Verdad como maestro de los discípulos. Ya en 14.25-26 el Espíritu Santo tenía una función semejante: enseñar y recordar a sus discípulos todo lo que había dicho Jesús. Ahora el Espíritu de la Verdad tiene tres funciones nuevas: guía a los discípulos hasta la verdad completa, les interpreta todo lo que Jesús dijo y les interpreta lo que ha de venir. No se trata aquí de nuevas revelaciones, posteriores a la resurrección, sino de una nueva comprensión de lo que Jesús ya había dicho. Este tema ya apareció en el Evangelio y le es característico. Por ejemplo: después de la acción profética de Jesús en el templo agrega el evangelista: " Cuando resucitó, pues, de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que había dicho eso, y creyeron en las Escrituras y en las palabras que había dicho Jesús" (2.22). Igualmente, después de la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén: "Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento; pero cuando Jesús fue glorificado, cayeron en la cuenta de que estaba escrito sobre él, y que era lo que le habían hecho" (12.16). Dice también Jesús a Pedro, después de lavar los pies a sus discípulos: "Lo que yo hago, tú no lo entiendes ahora; lo comprenderás más tarde" (13.7). Jesús es la revelación total del Padre y quién ve a Jesús ve al Padre, en ese sentido no hay nuevas revelaciones, pero otra cosa es la comprensión humana de esta revelación y su significado salvífico en cada época de la historia. La frase: "los guiará hasta la verdad plena" (16.13), implica no sólo conocimiento intelectual, sino realización liberadora plena de la verdad de Jesús. Algo semejante teníamos también en 8.31: "Si se mantienen en mi Palabra, serán verdaderamente mis discípulos, y conocerán la verdad y la verdad los hará libres".

En los vv. 13-15 se utiliza tres veces el verbo *"anangellein"*, que la Biblia de Jerusalén traduce por "anunciar", y que aquí, siguiendo el comentario del P. Brown, hemos traducido por "interpretar". El texto dice que el Espíritu de la Verdad "interpretará lo que ha de venir". No se trata aquí de anuncio de cosas futuras, sino de una interpretación a cada generación del significado de lo que hizo y dijo Jesús. La función del Espíritu en la comunidad no es anunciar lo que sucederá en el futuro, sino asegurar el conocimiento profundo y liberador de Jesús en cada época. El Espíritu recibe la revelación de Jesús y la interpreta a los discípulos de todos los tiempos.

11) Jn 19.30 (Contexto la crucifixión: 19.16-37)

"Cuando tomó Jesús el vinagre dijo: Todo está cumplido.
E inclinando la cabeza ***entregó el Espíritu.***"

En Mr 15.37 y Lc 23.46 se dice que Jesús "expiró" (*exépneusen=ex-spiravit*). Mt 27.50 tiene "exhaló el espíritu" (*apheken to pneuma=di-misit*). El texto de Juan "**entregó** el espíritu" (*parédoken=tra-didit*) usa el mimo verbo del v. 16 cuando Pilatos "**entregó** a Jesús para que fuera crucificado". La expresión "entregó el espíritu" es ambigua, pero claramente incluye los dos sentidos: el de morir y el de entregar el Espíritu, como don del Espíritu Santo en el momento cumbre de su muerte. Jesús entregó el Espíritu a las mujeres que estaban al pie de la cruz (a su madre, a la hermana de su madre, a María de Clopás y a María Magdalena) y también al discípulo amado.

12) Jn 20.21-23 (contexto la resurrección: 20.1-30)

"Jesús les dijo otra vez: La paz con Ustedes.
Como el Padre me envió, también yo los envío.
Dicho ésto, sopló sobre ellos y les dijo:
Reciban el Espíritu Santo.
A quienes perdonen los pecados, les quedan perdonados;
a quienes se los retengan, les quedan retenidos."

Es ahora que Jesús, después de su resurrección, entrega explícitamente el Espíritu a la comunidad de los discípulos. Primero les da la paz y los envía. Luego sopló sobre ellos, un gesto común en el ambiente judaíco y helenista, para entregar un poder o una fuerza. Después, cuando la comunidad de los discípulos ya tiene el poder del Espíritu, entonces les entrega el poder de perdonar o retener pecados.

13) 1 Jn 3.24 y 4.13

*"En esto conocemos que permanece en nosotros, por el **Espíritu que nos dio**."*

*"En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros: en que **nos ha dado de su Espíritu**."*

Dos textos donde se nos dice que la presencia del Espíritu en la comunidad es el signo que nos permite conocer nuestra comunión con Dios. La comunión es un permanecer en Dios y un permanecer de Dios en nosotros. Una comunidad sin Espíritu, es una comunidad que vive en ruptura con Dios. El Espíritu en la comunidad es el que hace presente a Jesús resucitado en la comunidad y el que interpreta todo lo de Jesús a la comunidad. Si se da esta presencia del Espíritu, entonces sabemos que estamos en comunión con Dios.

14) 1 Jn 5.6-8 (contexto: 5.1-13)

"Este es el que vino por el agua y por la sangre: Jesucristo; no solamente en el agua, sino en el agua y en la sangre. Y el Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la Verdad.
Pues tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre,
y los tres convienen en lo mismo."

Este es un texto contra los que se apartaron de la comunidad por negar la humanidad de Jesús. El agua y la sangre posiblemente hacen aquí referencia al agua y la sangre que salieron del costado de Jesús, cuando uno de los soldados lo atravesó con la lanza (19.34). En ese momento histórico, el testigo es el discípulo amado: "el que lo vio lo atestigua y su testimonio es válido, y él sabe que dice la verdad, para que también Uds. crean" (19.35). Ahora, es el Espíritu en la comunidad el que da testimonio del mismo hecho. Los disidentes negaban la humanidad de Jesús, y por lo tanto, su muerte real en la cruz. Esta habría sido solo aparente. La lanzada del soldado es lo que en primer lugar confirma su muerte. La sangre y el agua que salen del costado, confirman su muerte física, pero tienen además un carácter simbólico. El agua que sale del costado de Jesús es un símbolo del Espíritu, a la luz de 7.37-39 ("de su seno correrán ríos de agua viva") y en continuidad con 19.30 ("entregó el Espíritu"). Al comentar 7.37-39 nos referimos al corazón de Jesús y del creyente, de donde corren ríos de agua viva, refiriéndose al Espíritu. La sangre sería un símbolo de la vida. Jesús al morir hizo entrega de su Espíritu y de su Vida. Es el discípulo amado al pie de la cruz el que da testimonio del Espíritu y de la Vida que Jesús entregó en el momento de su muerte, simbolizados por el agua y sangre que salió de su costado. Ahora, en el tiempo de la comunidad, es el Espíritu el que da también testimonio de los hechos de la muerte de Jesús. Por eso se dice que son tres los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre. Y los tres coinciden en los mismo: dar testimonio de la muerte real de Jesús y de la entrega de su Espíritu y de su Vida.

B) Una reflexión global sobre los textos

Hay dos tipos de textos: los que se refieren a los discípulos y los que se refieren al mundo. En el primer grupo hay textos que hablan de la transformación misma de los discípulos y otros del rol de espíritu en la comunidad.

1) El Espíritu Santo y los discípulos de Jesús

a) Jesús transforma a sus discípulos por medio del Espíritu Santo

Jesús es portador permanente del Espíritu y es el que bautiza a los discípulos en el Espíritu Santo (1.32-34). Bautizar significa sumergir en el agua y sacar del agua totalmente regenerados. Ahora no se trata de sumergirse en el agua, sino en el Espíritu Santo. Jesús así regenera, hace nacer de nuevo a sus discípulos por medio del Espíritu Santo.

Jesús exige un nuevo nacimiento para entrar en el Reino de Dios. Es necesario nacer a una vida nueva en el Espíritu (3.5-8).

El que cree en Jesús se transforma en fuente del Espíritu y de la Palabra (7.37-39). Esta presencia de la Palabra y del Espíritu en el corazón del creyente es una "unción" (*chrisma*) que le permite conocer todo y por lo tanto no necesita que nadie le enseñe (1 Jn 2.20-27).

b) El Espíritu en la comunidad de los discípulos

Jesús habla las Palabras de Dios, porque comunica su Espíritu. La Palabra de Jesús es una Palabra con Espíritu (3.34). La comunidad acoge no sólo la Palabra de Jesús, sino también su mismo Espíritu.

Los discípulos son los que adoran al Padre en Espíritu y en Verdad. Es una adoración histórica y concreta, pero no ligada a un lugar o templo determinado. Es una adoración en el Espíritu Santo, cuyo contenido es la Palabra de Jesús. Espíritu y Verdad van juntos: el Espíritu va siempre con la Palabra, si no caemos en el espiritualismo (puro Espíritu sin Palabra) o en el fundamentalismo (pura Palabra sin Espíritu) (4.23-24). La comunidad es el lugar de adoración, pues en ella está el Espíritu y la Palabra de Jesús.

El discípulo interpreta la Palabra de Dios en su sentido literal y espiritual por medio del Espíritu Santo que nos da Vida. Igualmente la Celebración Eucarística deber ser interpretada en su sentido histórico y espiritual, con el Espíritu Santo que nos da Vida (6.63). El Espíritu da vida a la comunidad en el Pan de la Palabra y en el Pan de la Eucaristía.

El Espíritu Santo es llamado "Paráclito" y "Espíritu de la Verdad". Cuando Jesús es glorificado y va al Padre, es el Paráclito el que asegura la presencia de Jesús en la comunidad. El Paráclito es por lo tanto esta **presencia** de Jesús en la comunidad. El Paráclito, sin embargo, no es sólo presencia, sino también es **interpretación** de la vida y palabras de Jesús en la comunidad. Por esta segunda función es llamado Espíritu de la Verdad. El Espíritu como Paráclito y como Espíritu de la Verdad está en la comunidad y no en el mundo, porque el mundo no lo puede recibir, porque no le ve ni le conoce. El mundo no cree en Jesús, por eso no tiene el Espíritu de Jesús (14.15-18).

El Espíritu Santo nos enseña y recuerda todo lo que Jesús enseñó a sus discípulos. El Espíritu Santo mantiene así viva la Palabra de Jesús en la Iglesia. Sin Espíritu, el Evangelio de Jesús sería algo muerto y sin significado actual. Si el Evangelio está vivo en cada época histórica, es porque el Espíritu es la memoria creativa de Jesús hoy en la comunidad (14.25-26).

El Espíritu guía a la comunidad hasta la verdad plena. Esto no significa que trae nuevas revelaciones, sino que asume todo lo que el Jesús histórico reveló y lo interpreta a cada comunidad en cada nueva época de la historia. No se trata de una interpretación puramente intelectual, sino de una reactualización de todo lo que Jesús hizo y enseñó (16.12-15).

En el momento de morir Jesús entrega el Espíritu a la comunidad. Su último respiro es el don del Espíritu Santo. Jesús entrega el Espíritu a la comunidad fiel que lo acompaña hasta el final y está al pie de la cruz: la comunidad de las discípulas y del discípulo amado (19.30).

La presencia del Espíritu en la comunidad es lo que nos permite discernir si la comunidad está en comunión o en ruptura con Dios. Una comunidad con Espíritu es una comunidad en comunión con Dios (1 Jn 3.24 y 4.13).

El Espíritu da testimonio en la comunidad que Jesús murió realmente en la cruz y que en el momento de su muerte entregó su Espíritu y su Vida a la comunidad. El agua y la sangre que salieron de su costado son el símbolo de esta entrega de Jesús de su Espíritu y de su Vida. La comunidad vive hoy día del testimonio del Espíritu, del agua y de la sangre (1 Jn 5.6-8).

2) El Espíritu Santo en el Mundo

En un contexto de persecución son el Espíritu Santo y los discípulos los que dan testimonio. El Espíritu hace posible el testimonio de los discípulos. Sin Espíritu no hay testimonio. Por eso los testigos (mártires) de Jesús son los que hacen visible la presencia del Espíritu en el mundo (15.26-27).

El Espíritu se revela como el que clarifica a la comunidad el sentido de los procesos históricos que suceden en el mundo: demuestra dónde está el pecado, de qué lado está la justicia y contra quién se dicta sentencia. El mundo normalmente invierte los procesos: los inocentes aparecen culpables y el culpable como inocente; la justicia queda invertida y los poderosos gozan de total impunidad. El Espíritu convence a la comunidad que es el mundo el pecador, porque no creyó en Jesús; que la justicia está de parte de Jesús y que es contra el príncipe de este mundo contra quien se dicta sentencia (16.7-11).

Después de la resurrección Jesús entrega explícitamente el Espíritu Santo a la comunidad. Les da su paz, los envía y luego les infunde el Espíritu Santo. Como enviados de Jesús y portadores del Espíritu, los discípulos y discípulas deben establecer públicamente quiénes pertenecen y quiénes no pertenecen a la comunidad (al perdonar o retener los pecados) (20.21-23).

c) Relectura liberadora de los textos desde América Latina

El 4º evangelio nos permite descubrir la fuerza liberadora del Espíritu y de la Palabra en la comunidad cristiana hoy en América Latina. Es Jesús mismo el que nos da esta fuerza, si somos capaces de nacer de nuevo y de ser bautizados por el Espíritu Santo (1.32-34 y 3.5-8). Esta fuerza del Espíritu y de la Palabra está en la comunidad y en la Iglesia como Pueblo de Dios. No es una fuerza jerárquica o institucional, sino la identidad misma de la comunidad como comunidad cristiana. La Iglesia es la comunidad del Espíritu y de la Palabra, antes de ser la Iglesia de tal o cual líder religioso o la Iglesia con tal o cual identidad institucional. Esta eclesiología básica y radical del 4º evangelio nos debe llevar a una reforma de la Iglesia desde sus orígenes.

Jesús funda una nueva trascendencia: una nueva manera de adorar al Padre en Espíritu y en Verdad (4.23-24). No se trata de una religión espiritualista e intelectual, de tipo gnóstico o esotérico, sino de una búsqueda de Dios impulsada por el Espíritu Santo, cuyo contenido es la Verdad, es decir la Palabra de Dios. El Espíritu no puede ir sin la Palabra, de lo contrario se cae en el carismatismo espiritualista. También la Palabra sin el Espíritu nos lleva al fundamentalismo o al intelectualismo. El 4º Evangelio nos previene tanto de la exaltación carismática como del fundamentalismo de una letra que mata. El culto en Espíritu y en Verdad sustituye el culto definido y estructurado por el Templo o por algún lugar sagrado. Nuestra liturgia y toda expresión de espiritualidad debe estar estructurada por el Espíritu y la Palabra. La institución debe ser mero instrumento al servicio del Espíritu y de la Palabra. Dios es Espíritu y debe ser adorado en Espíritu y Verdad, lo que implica libertad frente a todo lugar o símbolo religioso establecido. La libertad debe ser mayor aún, si el símbolo religioso se utiliza para oprimir al Espíritu y Verdad que opera en los verdaderos adoradores del Padre.

El creyente no sólo recibe la fuerza del Espíritu Santo y de la Palabra, sino que él mismo se transforma en fuente viva de este Espíritu y Palabra (7.37-39). El Espíritu en el corazón de cada

cristiano es una unción interior que le permite conocer todo y no necesita que nadie le enseñe (1 Jn 2.20-27). Este pensamiento del 4º evangelio y de la primera carta de Juan nos lleva a reflexionar sobre la capacidad y creatividad espiritual de cada creyente. En un clima generalizado de idolatría social, donde los sujetos humanos son transformados en objetos y los objetos en sujetos, urge reconstruir el sujeto humano y cristiano. Urge afirmar la plena autoridad, legitimidad y libertad del sujeto. Es el Espíritu el que permite al sujeto creyente decir la Palabra de Dios con autoridad, legitimidad y libertad. Debemos afirmar también una cierta autonomía del sujeto. El sujeto, en su comunidad y transformado por el Espíritu, puede caminar solo, con "motor propio", pues él mismo es fuente de la Palabra de Dios, él mismo tiene ya la unción del Espíritu que le permite por sí mismo conocer y proclamar la Palabra. En las iglesias no tenemos fe en la capacidad espiritual de los cristianos y sus comunidades de base. Por eso los autoritarismos eclesiásticos aplastan a los creyentes como sujetos de la Palabra y del Espíritu.

El 4º evangelio insiste en la función específica del Espíritu en la comunidad (14.15-18 / 14.25-26 / 16.12-15). Este recibe dos títulos: "Paráclito" y "Espíritu de la Verdad". Esta función, como ya vimos, es doble: por un lado el Espíritu es la presencia misma de Jesús resucitado en la comunidad, y por otro lado, el Espíritu es el que guía a la comunidad al conocimiento de la verdad plena, lo que implica enseñar, recordar e interpretar todo lo que hizo y enseñó el Jesús de la historia. No se trata de una actividad sólo intelectual, sino una reactualización liberadora plena de la verdad de Jesús. El Espíritu asegura así una **presencia** y una **reactualización** total de Jesús resucitado en la comunidad. Esta revalorización radical de la comunidad cristiana como comunidad del Espíritu es fundamental para reconstruir un movimiento eclesial y una eclesiología en la actualidad. El peso de la ley y de la ortodoxia, como expresión de la institución y del poder, destruye esa presencia vivificadora del Espíritu en cada comunidad. Debemos discernir esa presencia y reactualización de Jesús que el Espíritu realiza en cada comunidad. Discernir cómo el Espíritu está enseñando, recordando e interpretando el Evangelio del Jesús histórico en la comunidad ac-

tual. Discernir cómo el Espíritu está llevando a la comunidad de hoy al conocimiento de la verdad total.

El texto que une Espíritu y Testimonio (15.26-27) es muy significativo para la Iglesia hoy. La tradición sinóptica ilumina el trasfondo de nuestro texto: "... los entregarán a los tribunales y los azotarán en sus sinagogas; y por mi causa serán llevados ante gobemadores y reyes, para que den testimonio ante ellos y ante los gentiles. Cuando los entreguen no se preocupen de cómo o qué van a hablar. Lo que tengan que hablar se les comunicará en aquel momento. Porque no serán Uds. los que hablen, sino el Espíritu de su Padre el que hablará en Uds." (Mt 10.17-20; paralelos en Mr 13.11 y Lc 12.11-12). El texto de Juan es diferente, pero responde a la misma coyuntura histórica de persecución y martirio y a la misma función del Espíritu Santo en dicha situación. El testimonio o martirio del cristiano y de la comunidad es posible por la presencia del Espíritu en ellos y por todo lo que se ha dicho de la actividad del Espíritu en la comunidad. El testimonio es el que hace visible ante el mundo la presencia del Espíritu en la comunidad y en la Iglesia en general. La ausencia de testimonio es igualmente ausencia de Espíritu.

El Espíritu clarifica a la comunidad sobre los procesos históricos que suceden en el mundo (16.7-11, texto difícil, cuya explicación ya hicimos). El espíritu del mundo invierte normalmente la verdad de los procesos: no se sabe dónde está la culpa, de que lado está la justicia y quién debe ser condenado en el juicio. Los inocentes aparecen como culpables y los culpables como inocentes. Los criminales gozan de impunidad y la verdad de las víctimas queda en el silencio. El Espíritu da testimonio de la verdad ante el mundo. No lo hace en un juicio público, pero sí en la comunidad cristiana. Así como el Paráclito revisó el juicio de Jesús y dejó en claro que el pecado era del mundo, que la justicia estaba de parte de Jesús y que el derrotado era el príncipe de este mundo, así también hoy el Paráclito permite a la comunidad cristiana revisar todos los procesos históricos y deja en claro la verdad de los hechos, sobre todo cuando se trata de los pobres y de los perseguidos injustamente.

La experiencia pentecostal en las Iglesias Anabautistas de América Latina (1971-1999)

*Jaime Adrián Prieto Valladares**

"Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, como el Espíritu les daba que hablasen."
(Hechos 2:4)

Introducción

En la historia de los anabautistas[1], el relato del "pentecostés" narrado en el libro de los Hechos, se convirtió también en una experiencia personal, real y fundante para su fe y testimonio del Jesús resucitado. El objetivo del presente artículo, más que hacer una evaluación teológica, pastoral o socio-histórica de lo que ha sido la experiencia pentecostal anabautista en América Latina, pretende dar a conocer algunos testimonios de como los anabautistas vivieron esa experiencia.[2]

* El doctor Jaime Prieto, costarricense, es profesor de la Escuela de Ciencias Teológicas en la UBL.

Este artículo, dividido en dos grandes secciones, priorizará la teología oral y narrativa[3] expresada en los múltiples testimonios de la experiencia pentecostal[4] de los anabautistas. En la primera sección daremos a conocer el trasfondo histórico de la experiencia pentecostal entre los anabautistas[5], considerando tanto el origen del movimiento en el siglo XVI, como su fase posterior en los Estados Unidos (1906-1972)[6] .

La segunda sección, basada sobre todo en entrevistas del autor, se concentra en la experiencia pentecostal de los anabautistas en América Latina[7] abordando tres aspectos: en primer lugar las experiencias de la llenura del Espíritu y la manifestación del don de lenguas; en segundo lugar la experiencia pentecostal de la sanidad interior; para concluir en tercer lugar con la experiencia pentecostal de la sanidad y la expulsión de demonios.

1. La experiencia pentecostal en la historia anabautista

1.1 La experiencia pentecostal entre los anabautistas del siglo XVI

Si existe una expresión cristiana durante la reforma protestante del siglo XVI que acentuó en la vida y la práctica cotidiana la importancia de la experiencia pentecostal, fueron los grupos que hoy día los historiadores ubican bajo el término de Reforma Radical.[8] La experiencia personal con el Espíritu Santo fue lo que impulsó a los anabautistas a imitar, seguir y predicar a Jesús resucitado tal y como se narra en el libro de los Hechos de los Apóstoles.

Ya en el manifiesto de Praga[9] , Thomás Müntzer, el reformador que estuvo al lado de los campesinos, mineros y pobres de su tiempo, y que influyó grandemente en los anabautistas del sur de

Alemania, sostenía que la meta de la redención es el otorgamiento de los siete dones del Espíritu, entre los que está la recepción directa del mismo a través de visiones y sueños para lograr el discernimiento de los espíritus. Refiriéndose al texto de Juan 7. 37-38, Müntzer afirmaba: "Los ríos de agua viva son los movimientos de nuestro espíritu en el de Dios."[10] Müntzer creía que el "derramamiento del espíritu" según el mensaje profético de Joel 2.27-32 era una alusión a él mismo y a los elegidos de Dios, los cuales serían testigos de los prodigios de Dios bajo el cielo y la tierra.

Los representantes de diferentes círculos anabautistas que se dieron cita en Augsburgo en 1527, consideraban que ese sínodo era una de las señales de los últimos tiempos según las profecías de Apocalipsis 16.6 y 19.19, y que al igual que en Jerusalén en los días de Pentecostés (Hechos 2.1-47), bajaría el Espíritu Santo con todo su poder para ungir a los nuevos apóstoles y esparcirlos por todo el mundo a fin de anunciar el evangelio.[11]

El don de hablar en lenguas (glosolalia) como manifestación de la llenura del Espíritu Santo fue otra de las expresiones que encontraremos entre los anabautistas en Saint Gall. Un lugar característico por el importante rol de las profetizas como Margret Hottinger quien, según las apologías de Kessler, apelaba al poder del Espíritu Santo para ejercer con autoridad la enseñanza y predicación. A causa de su celo evangelístico, Margret Hottinger varias veces fue encarcelada y finalmente ahogada en 1530, convirtiéndose así en una de las muchas mártires anabautistas.[12]

La persecución cotidiana de que fueron objeto las comunidades anabautistas durante el Siglo XVI, fue una de las causas por las cuales la manifestación real del Espíritu Santo fue un consuelo en medio de tanta tribulación. Ejemplo de lo anterior es el caso de Jacobo Hutter y su esposa Katharina Purst, quienes enfrentando al Archiduque Fernando en el Tirol, expresaban convincentemente que frente a la persecución terrible de sus enemigos, estaban seguros del acompañamiento y cooperación solidaria del Espíritu Santo para fortalecer el ánimo de los huérfanos, viudas y los pobres

campesinos arrancados de sus fincas y graneros inmisericordiosa e injustamente.[13]

Menno Simons consideraba la experiencia pentecostal como fundamental en la vida del creyente cuando decía: "El bautismo externo no tiene valor alguno mientras que no hayamos sido interiormente renovados, regenerados y bautizados en Dios con el fuego celestial y con el Espíritu Santo."[14] Igualmente los discípulos de Hans Hut en Austria, fundamentaban bíblica y teológicamente que existen tres bautismos íntimamente ligados e inseparables unos de otros: a) El bautismo del Espíritu Santo, que es una experiencia que se vive con el arrepentimiento interior y el cambio de corazón, b) el bautismo en agua que es el pacto externo y c) el bautismo de sangre que es el testimonio martirológico.[15]

Los anabautistas del Siglo XVI pagaron con muchas vidas el precio de su fe fundamentada en esta experiencia pentecostal, donde existía una estrecha relación entre el Espíritu Santo y el espíritu interior del ser humano. Ellos dispusieron su vida para ser instrumentos del Espíritu vivificador de Dios, a fin de renovar a una iglesia sacramental, fosilizada pastoral, social y teológicamente en las estructuras medievales de su tiempo. Y esa experiencia pentecostal fue la que les llevó a predicar con denuedo el evangelio restaurador de Jesucristo a toda criatura, según el texto de San Marcos 16.15-18.

1.2 La experiencia pentecostal entre los Menonitas en Estados Unidos (1906-1972)

En las reseñas históricas sobre el movimiento pentecostal, además de la herencia del predicador Juan Wesley (1739)[16], se menciona el año 1901, con el avivamiento de la escuela bíblica dirigida por Charles Parham en Topeka, Kansas y los de la calle Azusa entre los negros bautistas de los Angeles, California en el año 1906,[17] como puntos de partida para entender los orígenes del pentecostalismo moderno mundial. Este avivamiento de principios

de siglo no fue ajeno a las iglesias Menonitas. Tenemos por ejemplo el caso de las iglesias de la Pacific Coast Conference, para quienes en el año 1906 consideraban que todos los pastores, evangelistas y miembros debían procurar la experiencia de la llenura del Espíritu Santo. Posteriormente durante los años 1954-1955 encontramos a Gerald Derstine -un pastor joven de la Strawberry Lake Mennonite Church- con la experiencia inusual de hablar en lenguas desconocidas (glosolalia). A causa de los problemas que tuvo dentro de la organización menonita, Derstine organizó un ministerio independiente durante las décadas de los cincuenta y sesenta conocido como "Christian Retreat Center" en Brandenton, Florida, con el propósito de continuar la renovación de líderes y pastores por medio del bautismo en el Espíritu.[18]

Sin embargo, uno de los hechos históricos importantes para conocer la relación existente entre el movimiento de renovación en los EE.UU. y América Latina, tiene que ver la experiencia vivida por Nelson Litwiller en 1970. Litwiller fue uno de los grandes líderes de las iglesias menonitas en Argentina[19] y en Uruguay en donde, además de ser pastor, estuvo muy activo en el movimiento ecuménico evangélico[20] y se desempeñó como profesor de teología en el Seminario Menonita de Montevideo. Nelson Litwiller experimentó el bautismo del Espíritu Santo en una reunión carismática católica que se realizó en un encuentro en South Bend, Indiana, EE.UU. Y a partir de entonces se convirtió en uno de los más significativos portadores del movimiento carismático entre los menonitas, hasta su muerte en 1987.

La respuesta de la Iglesia Menonita a este reavivamiento espiritual se concretizó en la consulta sobre el Espíritu Santo que se llevó a cabo en el Eastern Mennonite Seminary en 1972, y los Festivales del Espíritu que se realizaron en Goshen College en 1972 y 1973 con la participación de varios miles de personas. Otra de las acciones importantes fue la publicación del estudio bíblico conocido como "El Espíritu Santo en la vida de la Iglesia"[21] , aprobado por la Asamblea General Menonita de los Estados Unios en 1975. Posteriormente se conformó en 1974 una organización conocida como Mennonite Renewal Services que servía de apoyo a las

iglesias en la renovación a través de conferencias y ministración. Nelson Litwiller, que pertenecía al grupo fundador, llegó a representar a los menonitas en la Conferencia de Renovación Cristiana, entidad interdenominacional que organizó un gran evento sobre el tema en Kansas en el año1977, así como en el "Congreso Norteamericano sobre el Espíritu y la Evangelización del Mundo" que se realizó en la ciudad de New Orleans en 1987.[22]

2. La experiencia pentecostal de los anabautistas en América Latina (1972-1999)

Escritores como Pedro Wagner[23] y Morris Cerullo[24] hablan de diversas olas del Espíritu en el continente; otros como Pablo Deiros más bien hablan de diferentes tipos de manifestaciones pentecostales en el continente latinoamericano[25] . Las experiencias pentecostales entre los anabautistas en América Latina también son muy heterogéneas y la mayoría de los testimonios recogidos surgen a partir de la década de los setenta. El orden que hemos seguido para dar a conocerlos se inicia con las experiencias de la llenura del Espíritu y la manifestación del don de lenguas. En segundo lugar consideramos la experiencia pentecostal de la sanidad interior, para concluir en tercer lugar con la experiencia pentecostal de la sanidad y la expulsión de demonios.

2.1 La experiencia de la llenura del Espíritu Santo en las Iglesias Menonitas de América Latina

La experiencia pentecostal de los menonitas en América Latina se fue cristalizando en la medida en que se fue extendiendo el movimiento de renovación en el Espíritu, liderado en Argentina por Juan Carlos Ortíz, Alberto Motessi y Orville Swindoll. Según el testimonio del pastor argentino Oscar Figuerón[26] , en el año 1969, estando él muy joven y siendo líder de los jóvenes en la Iglesia

Menonita de Morón, se vio personalmente inquietado por las preguntas: "¿Qué significa recibir la llenura del Espíritu Santo narrada en el libro de los Hechos de los Apóstoles? ¿Era posible volver a tener la experiencia del pentecostés a través del hablar en lenguas desconocidas?" Los líderes de su Iglesia, en la ciudad de Morón, tenían temor de contestar esa pregunta y le manifestaban que el hablar en lenguas había sido una experiencia del pasado. Fue así como, casi a escondidas, Oscar Figueron llegó a visitar un cine en la Calle Morenos, donde se enteró que diversas personas se reunían los lunes para vivir la experiencia pentecostés. Cuando llegó se dio cuenta de la gran cantidad de líderes de diversas denominaciones experimentando la plenitud y el bautismo del Espíritu Santo. Le impresionó gratamente el aspecto renovado de la alabanza y la adoración. Aunque estas primeras experiencias pentecostales causaron división en varias iglesias debido a las polémicas sobre la doctrina del Espíritu Santo y las nuevas expresiones litúrgicas, Oscar Figuerón, al igual que otros líderes como el Pastor Jorge Comas, decidieron continuar participando en ellas "a cara descubierta" Así comenzó el "moverse" del Espíritu Santo, renovando varias de las Iglesias Menonitas de Argentina.

En otros lugares de América Latina encontramos experiencias similares, como la sucedida en el año 1971, cuando el misionero norteamericano menonita Eduard King y el joven Kenth Reigraft del Servicio Voluntario Menonita se encontraban en Honduras, sirviendo en Tegucigalpa. Ellos anhelaban una renovación espiritual para desarrollar los ministerios de la Iglesia, y en una ocasión invitaron a Din Truett de la Iglesia Cuadrangular para hablar a los maestros y administrativos en el centro educativo de Los Pinares, sobre la llenura del Espíritu Santo y el don de lenguas (glosolalia). Al final de la predicación el Espíritu descendió y tanto Eduard King como Kenth Reigraft empezaron a hablar en lenguas desconocidas. Este fue el principio de la renovación carismática entre los menonitas en Centro América[27]. Ya que esta experiencia era bastante nueva y prácticamente desconocida para otras congregaciones menonitas en Honduras, y a pesar de que otras personas dentro de la Convención Menonita de Honduras, como el misionero Jorge y Luisa Zimerman llegaron a tener esta experiencia

pentecostés, Eduardo King optó por iniciar un nuevo trabajo evangelístico, que denominó como "Amor Viviente". Este trabajo paralelo a las tareas de la Convención Menonita de Honduras, tenía como objetivo la rehabilitación de los jóvenes hippies, drogadictos y con problemas de adaptación social en la capital hondureña. Entre sus primeros discípulos encontramos al músico René Peñalba, un joven influenciado por el movimiento hippie de los años sesenta, que una vez convertido empezó a predicar el evangelio entre los jóvenes de Tegucigalpa.[28] Actualmente Peñalba es uno de los principales líderes de la Iglesia conocida como "Amor Viviente"[29], así como presidente de la Confratemidad de Iglesias Evangélicas de Honduras.

Otro de los líderes a nivel centroamericano que fue impactado por el movimiento de renovación entre los menonitas en los Estados Unidos, fue el misionero Henry Helmuth, quien refiriéndose a su experiencia de la llenura del Espíritu Santo manifestaba:

> *"Buscaría honrar más el Espíritu Santo. Sé lo que fueron nueve años de ministerio en la carne, antes de que llegara a una nueva dimensión de la vida en el Espíritu de Jesús en 1972. Yo viviría una vida devocional, personal y profunda de adoración y oración, esperando que Dios organizara las citas divinas para Esther y para mí. También mis mensajes y conversación se enfocarían más claramente en la persona y vida de Jesús."*[30]

Cuando Henrique y Esther Helmuth regresaron a Costa Rica para continuar su ministerio pastoral en el Barrio Pitaya, en Costa Rica en 1972, ya el movimiento de renovación carismática empezaba a extenderse con fuerza entre las iglesias de San José. Las visitas del pastor argentino Juan Carlos Ortíz a este país, en 1969 y 1971, culminaron con el Congreso de Renovación Carismático del año 1972,[31] con la participación de líderes carismáticos de Argentina, EE.UU. y Centroamérica. Sobre esas experiencias carismáticas, vividas en el Templo Bíblico en San José, escribía Helmuth en 1973: "Cinco hermanos tuvimos un retiro la semana pasada, y como treinta líderes (siervos) se están

reuniendo todos los miércoles en toda la mañana en el 'aposento alto' del Templo Bíblico, que es el reinito de Che Euclides."[32]

El impacto del movimiento de Renovación a través de la imposición de manos, renovación de la liturgia[33] y la glosolalia, inicialmente se dejó sentir mayormente en las iglesias josefinas, pero unos años después encontraremos experiencias similares en otras iglesias menonitas.

Fue precisamente durante la gestión pastoral de Eladio Corrales[34], un humilde pintor de casas, que la Iglesia Menonita de Heredia se abrió a ese tipo de experiencias. Así como la llenura del Espíritu Santo fue experimentada en la Iglesia Metodista Episcopal de Chile en 1906 por una mujer, es decir Elena Laidlaw[35], una experiencia similar se vivió en la Iglesia Menonita de Heredia (Costa Rica), en 1975, en su período inicial de renovación en el Espíritu, cuando durante un culto del día domingo, Isabel Monge se paró al frente para decir que había recibido una revelación y empezó a hablar en lenguas desconocidas. Su profecía fue interpretada inmediatamente por otra hermana conocida como Mary Moraga[36]. Aunque el mensaje no se salía de los aspectos doctrinarios de la Iglesia, apelaba sin duda a una experiencia muy ajena a lo comúnmente practicado ahí. La situación causó gran confusión entre los miembros de la congregación. Ese fue el motivo por el cual en uno de sus sermones el pastor Corrales se refería al Espíritu Santo de la siguiente manera:

> *"En efecto, pocos cristianos tienen un concepto claro de lo que el Espíritu Santo representa en la vida del cristiano. En las mentes de muchos parece ser una mezcla extravagante de palomas, vientos, voces, suaves (sic). Ahora, si quitamos el Espíritu Santo del Cristianismo, ¿qué nos queda? Una filosofía apagada, paralizada y sin vida, tan frágil que se deshace en pedazos ante el menor impacto de las realidades terrenales....En otras palabras, no podemos ser cristianos sin el poder del Espíritu Santo. Sin la unción del Espíritu Santo ninguna educación o religión puede convertir a un pecador en canal de luz. El hombre natural puede conocer el contenido*

espiritual del Evangelio. Y puede ser capaz de repetirlo en forma brillante; pero no puede esperar que la semilla que siembra florezca y lleve fruto, a menos que ésta sea vivificada por ese rocío del cielo".[37]

Es interesante la comparación entre las experiencias pentecostales de Elena e Isabel, porque una y otra condujeron a la iglesia a una división no insignificante. Como resultado la iglesia Menonita de Heredia se llegó a dividir entre aquellos que apelaban a una mayor "libertad en el Espíritu" durante el culto y entre los tradicionales que deseaban conservar el orden litúrgico tradicional heredado de los primeros misioneros.

El último caso al cual queremos referirnos en esta sección es el de Beatriz Barrios, actual pastora menonita en el Barrio la Floresta en Montevideo, Uruguay. Originalmente Beatriz había sido miembro de la Iglesia Bautista "Divino Pastor Renovado", después empezó a frecuentar la Iglesia Menonita. Realizó sus estudios de Bachillerato en Teología en el Seminario Menonita en Montevideo a principio de los años 70. Durante su estadía en Bolivia, en 1976, vivió una profunda crisis de fe. Pero después de una semana de su regreso, participó en un campamento de jóvenes, donde tuvo una experiencia personal con Dios. Esta experiencia se produjo cuando un hermano la invitó a orar junto con un grupo de jóvenes, con quienes recibió la seguridad de la salvación y el bautismo del Espíritu Santo[38]. Después de trabajar ampliamente en diversas áreas pastorales, Beatriz recibió la licencia pastoral para ejercer el ministerio en el año 1985.

2.2 La experiencia pentecostal de la sanidad interior

El origen de la experiencia pentecostal de la "sanidad interior" en las iglesias menonitas también tuvo una dimensión ecuménica, pues quienes ministraron fueron tanto líderes católicos como evangélicos. Fue al menos la experiencia vivida por Beatriz

Barrios. Después de su experiencia de "llenura en el Espíritu" que narramos en la sección anterior, Beatriz Barrios, además de cumplir con sus compromisos con la Iglesia Menonita, le gustaba visitar entre semana las Iglesia Bautista "Divino Pastor Renovado" y una de las Iglesias Católicas carismáticas en la zona de la ciudad conocida como Marfil Norte. Para ella lo importante era poder mantener viva la obra renovada iniciada por el Espíritu Santo. En esos encuentros tuvo la oportunidad de conocer a una monja argentina, la cual impartió charlas sobre "liberación y sanidad interior"; también escuchó las reflexiones y la ministración del predicador Juan Carlos Ortíz en una de las ocasiones que se presentó a la mencionada iglesia Católica en el año 1980. Además de estas experiencias fuera del círculo menonita, Beatriz Barrios narra que otra influencia importante en su vida fue la enseñanza y la ministración de liberación y sanidad interior de los misioneros menonitas Anita y Jaime Martín[39], quienes regresaron en 1981 a los Estados Unidos con una visión renovada de su ministerio. Según el testimonio de Beatriz Barrios, las terapias en grupo y los testimonios que los presentes en estos círculos compartían unos con otros, fueron muy importante para apoyarse mutuamente. Pero fue la manifestación curativa del Espíritu Santo en sus vidas lo que les permitió sacar todas las raíces de amargura de su pasado, produciendo sanidad en el interior de su vida.

Los pastores uruguayos Hugo y Leticia Moreira, narran que en 1982 ellos asumieron el trabajo pastoral en la Iglesia Menonita Emmanuel, situado en una de las barriadas pobres de Montevideo, y que en el año 1981 había estado bajo la dirección de Jaime Martín. Si bien es cierto durante los años setenta había sido el misionero Dennis Bayler quien había estado de cerca en los círculos de renovación espiritual, Martín se dejó impulsar por el Espíritu para iniciar en los años ochenta un nuevo trabajo con su clínica pastoral, en donde ministraba el Espíritu Santo y la sanidad interior. [40]

Hugo y Leticia Moreira, pastores jóvenes que habían iniciado su ministerio pastoral en la Iglesia Menonita de la Paz, consideran -al igual que la pastora Beatriz Barrios- que la experiencia de la sanidad interior fue muy importante para llevar a cabo sus tareas

pastorales en la Iglesia Emanuel, en una de las barriadas más pobres donde existían muchos problemas económicos, sociales, espirituales y una gran proliferación de sectas, grupos religiosos y espiritistas.[41]

También el pastor Nelson Colina, de la Iglesia Menonita Bethel del barrio Las Piedras, Montevideo -un obrero sindicalista que tuvo que sufrir el exilio en Argentina durante la dictadura militar en Uruguay a finales de la década de los setenta-, es otra de las personas que vivió la experiencia de la sanidad interior ministrada por el Espíritu Santo. Según su forma de entender la acción de Dios, el "hablar en lenguas" cabe dentro de la manifestación del Espíritu Santo, pero el hecho de que una persona hable en lenguas no significa necesariamente que esté llena del Espíritu Santo, porque también los demonios pueden hablar en lenguas. Para Nelson Colina, el Espíritu Santo solo puede morar plenamente en una persona que ha sido liberada, perdonada y sanada interiormente de toda interferencia satánica. Y esa sanidad se va a corroborar con los frutos del Espíritu Santo que son paz, mansedumbre, amor, templanza (Gálatas 5.22-23; Efesios 5.9). Nelson Colina, al igual que los pastores Beatriz Barrios, Leticia y Hugo Moreira, fue uno de los discípulos de Jaime Martín. Para Colina, esta experiencia de la sanidad interior fue fundamental para su vida personal, pero también para su ministerio que también rebasaría el contexto de las Iglesias Menonitas en el Uruguay.[42]

2.3 La experiencia pentecostal de la expulsión de Demonios y la Sanidad Divina.

Hablando de las diferentes experiencias en el Espíritu, que iban desde la renovación carismática de los círculos de Juan Carlos Ortíz hasta la expulsión de demonios[43] manifestado en la predicación del evangelista popular argentino Carlos Annacondia[44], el pastor Oscar Figuerón manifestaba que el avivamiento producido por el Espíritu "es como un río, cuyas corrientes desbordantes van arrasando con todo y después empieza a disgregarse y por ahí se

queda y mantiene un surco central, pero después las llamas se van esparciendo por diferentes lugares."[45]

Entre los pastores menonitas del Paraguay que se vieron impactados por la experiencia pentecostal, encontramos a Andrés Verón de Villa Hayes. Cuando llegó Yiye Avila al Paraguay en el año 1983, Andrés Verón tuvo una experiencia carismática que le permitió entender que la "la experiencia en el Espíritu Santo no era una simple teoría".[46] Y el año siguiente, durante la campaña de Carlos Annacondia, su deseo, más que oír, era el de participar de lleno. Ahí fue comprendiendo la acción liberadora y sanadora del Espíritu Santo. "Algunas veces hemos perdido el calor del Espíritu, porque no sucede nada: no hay lenguas, no hay visiones. Pero llega un momento de madurez y el Espíritu Santo empieza a hablar de otra manera."[47]

Existen otros testimonios en Paraguay, como el de Máximo Ramón Abadía, actual pastor y Presidente de la Iglesia de los Hermanos Menonitas del Paraguay, cuyo fervor de seguir a Jesucristo lo llevó a colaborar de cerca con la campaña evangelística de Carlos Annacondia en el Paraguay. Para Ramón Abadía el tema de la "expulsión de demonios" era algo realmente nuevo para él,[48] pero considera que el resultado de esas experiencias pentecostales fue lo que permitió a la iglesia anabautista en Paraguay transformarse e ir creciendo numéricamente en gran manera y lograr la unidad con iglesias como la pentecostal, bautista y otras denominaciones.

La entrada de Leticia y Hugo Moreira al círculo de renovación carismática en Uruguay, conducido por Jaime Martín, les llevó a otras dimensiones de la experiencia pentecostal como lo es la expulsión de demonios. Aunque manteniendo una actitud madura y crítica frente a algunas de las manifestaciones en la campaña evangelística del argentino Carlos Annacondia, Hugo participó junto con otros líderes y pastores en los cursos que se impartieron para los pastores, previo a la gran campaña de este evangelista. Durante las campañas que se realizaron en el año 1986, Hugo participó activamente atendiendo a las personas endemoniadas.[49]

En su testimonio manifiesta: "A veces entre tres pastores atendíamos a los endemoniados, éstos se revolcaban, se quitaban los pantalones, se babeaban todos. Y con gritos, ...como quien mata a un chancho. Entonces era muy fuerte todo eso."[50]

Hugo Moreira considera que esta experiencia pentecostal vivida en las campañas de Carlos Annacondia, alcanzó dimensiones que él nunca antes había experimentado. La parte culminante del evento era al final de la predicación, cuando Annacondia empezaba a orar por los enfermos y a reprender los demonios. Los endemoniados caían y los enfermos se sanaban con el poder del Espíritu Santo. "En ese momento... es como si el cielo se abre (sic) y ...sucede ahí, una gran maravilla... el Espíritu Santo va revelando en donde están los demonios y obra las sanidades."[51]

En su relato, Hugo Moreira resaltaba con admiración la forma en que Jaime Martín, durante las campañas de Annacondia, en actitud de mansedumbre oraba por las personas endemoniadas. Pero enfatizaba aún más la obra del Espíritu Santo en las personas liberadas de los demonios, cuando decía: "Y por allá se oía un llanto, ...una persona se estaba convirtiendo."[52]

Es importante destacar que en las "carpas de liberación" donde se atendían especialmente los casos más difíciles de endemoniados, encontramos pastores menonitas como Jaime Martín, Hugo Moreira y Nelson Colina. Según el testimonio de Nelson Colina, los casos de personas endemoniadas con fuertes gritos y chillidos eran llevados a la carpa de liberación para ser atendidos. Realmente se manifestaba el poder del Espíritu Santo cuando Annacondia y los pastores ayudantes exhortaban a los demonios para salir de los cuerpos ocupados. Pero era importante la ministración posterior que requería mucha paciencia y constancia pastoral: "A veces exhortábamos al demonio y la persona se quedaba callada, pero luego volvía a entrar en la persona. La persona tiene que reconocer y confesar sus pecados para ser liberada... Luego en nombre de Jesucristo se le ordena a los demonios que salgan de esa vida."[53] Por otro lado, dice Colina, que "las personas requieren ser liberadas, pero también sanadas.

Sacar fuera el demonio, es como sacar una espina que está molestando. Pero queda la herida de la espina y es necesario sanarla. La persona es liberada, pero le quedan muchos recuerdos perturbadores del pasado, acusaciones diabólicas, hechos que en el pasado le causaron mucho dolor y heridas sentimentales. Hay que permitir la obra del Espíritu Santo en un proceso tal que la persona sea también sanada."[54]

Conclusión

La investigación realizada nos señala que, efectivamente, la experiencia pentecostal ha sido sumamente importante en la vida personal de los anabautistas. Es necesario recolectar más testimonios orales para poder evaluar profundamente todo el significado de esta experiencia pentecostés entre las iglesias anabautistas de América Latina. Será importante determinar hasta donde llegan las influencias pastorales y teológicas de otras corrientes pentecostales que han renovado las iglesias anabautistas, y hasta donde el discernimiento de esta renovación en el Espíritu ha permitido que otros énfasis anabautistas como el discipulado y el seguimiento a Jesucristo, continúen como fundamento vital para su testimonio. Hoy día, en muchas congregaciones anabautistas de América Latina, se canta con gran fervor la siguiente canción:[55]

De gloria en gloria te veo.
Cuanto más te conozco, quiero saber más de ti.
Mi Dios, cual buen alfarero.
Quebrántame, transfórmame, moldéame a su imagen, Señor.
Quiero ser más como Tu, ver la vida como Tu.
Saturarme de tu Espíritu, y reflejar al mundo tu amor.
Quiero ser más como Tu, ver la vida como Tu.
Saturarme de tu Espíritu, y reflejar al mundo tu amor.

Ese anhelo por una experiencia pentecostal genuina seguirá siendo imprescindible para una renovación que lleve, a las iglesias anabautistas en el nuevo milenio, a continuar testificando del amor liberador de Dios en el mundo.

Notas

1Término que se utilizó en el siglo XVI para designar despectivamente a las personas que consideraban la necesidad de bautizar a los adultos como un testimonio externo de una vida transformada por Dios.

2 Sin duda alguna la tarea que se nos presenta por delante es realizar dicha evaluación. Por otro lado se hace necesaria la recolección de mayor testimonios orales, a fin de poder tener una visión de conjunto de todas las iglesias anabautistas del continente.

3 Autores como Walter Hollenwerger, Bernardo L. Campos y Carmelo Alvarez han dado a conocer la importancia del testimonio pentecostés como base para una teología oral y narrativa. Al respecto véase: Walter Hollenweger, *El pentecostalismo. Historia y Doctrinas*, (Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1976). Véase también los artículos de Carmelo Alvarez, "Lo popular: clave hermenéutica del movimiento pentecostal" y Bernardo L. Campos, "Lo testimonial: un caso de teología oral y narrativa", en: Carmelo Alvarez (Editor), *Pentecostalismo y liberación. Una experiencia latinoamericana*, (San José: DEI, 1992), pág. 89-100 y 125-154.

4 Es importante aclarar que en nuestro artículo partimos de la diferencia que hace Bernardo L. Campos entre la "experiencia pentecostal" o pentecostalidad y pentecostalismos. Por pentecostalidad se entiende el principio de la práctica religiosa informada por el acontecimiento de Pentecostés. Los pentecostalismos surgen como prolongación de la "experiencia pentecostal", o dicho de otra manera, son las concreciones históricas de dicha experiencia. Al respecto véase: Bernardo L. Campos, "Lo testimonial: un caso de teología oral y narrativa", *Op. Cit.*

5 Reconocemos que la experiencia pentecostal también ya ha estado presente en la historia de la iglesia a través de otros grupos, como los donatistas y los valdenses, posteriores a los eventos del libro de los Hechos de los Apóstoles y anteriores al surgimiento de los anabautistas en el siglo XVI. Al respecto véase: Juan Driver. *La fe en la periferia de la historia. Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical*, (Guatemala: Ediciones Semilla, 1977).

6 Ya desde la segunda mitad del Siglo XVII encontramos emigrantes menonitas en los Estados Unidos. Sin embargo el primer establecimiento de importancia en los Estados Unidos fue el conocido como Germantown, formado por menonitas de origen alemán que se establecieron en Pennsylvania. Sobre la historia

de los menonitas en Estados Unidos véase: Cornelius Dyck (Ed.), *An introducion to Mennonite History. A Popular History of the Anabaptists and the Mennonites*, (Scottdale: Herald Press, 1981), pág. 188-207.

7 La primera obra misionera de los Menonitas de EE.UU. en América Latina empezó en 1911 cuando la Junta Menonita de Misiones y Caridades decidió enviar a J. W. Shank a Suramérica para ver la posibilidad de fundar una Iglesia. Argentina fue el primer país en América Latina donde se inició la obra menonita en 1916. Actualmente existen colonias menonitas de migración e iglesias menonitas de habla hispana y otras lenguas nativas en casi todos los países latinoamericanos. Para este artículo y en el caso de América Latina, cuando hablamos de iglesias anabautistas nos referimos específicamente a las iglesias que institucionalmente se conocen como: Menonitas, Hermanos Menonitas, Iglesia Hermanos en Cristo, Amor Viviente (Honduras) u otras iglesias con trasfondo anabautista del Siglo XVI. Directorio sobre las organizaciones anabautistas en América Latina, véase: Diether Götz Lichdi, *Mennonite World Handbook. Mennonites in Global Witness*, (Illinois: Mennonite World Conference, 1990), pág. 357-391.

8 La Reforma Radical fue una de las tres grandes tendencias del cristianismo europeo en el Siglo XVI, a la par del Catolicismo Romano y el Protestantismo clásico o Magisterial. La Reforma Radical fue un movimiento muy heterogéneo. Las tres grandes tendencias en que podrían agruparse las diferentes expresiones de la Reforma Radical son: los racionalistas evangélicos, los espiritualistas y los anabautistas. Véase: George H. Williams, *La Reforma Radical*, (México: Fondo de Cultura económica, 1983).

9 Véase el Manifiesto de Praga escrito en noviembre de 1521 en: Günther Franz (Editor), Thomas Müntzer. *Schriften and Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1968), pág. 491-511.

10 George Williams, *Op. Cit.* pág. 74.

11 *Ibid*, pág. 206.

12 C. Arnold Snyder, Anabaptist History and Theology. An Introduction, Ontario-Pennsylvania: Pandora Press-Herald Press, 1995, pág. 59-60, 116-117 y 248-256.

13 John H. Yoder, *Textos escogidos de la Reforma Radical*, (Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1974).

14 John Christian Wenger, *Compendio de Historia y Doctrinas Menonitas*, (Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1960), pág. 196-197.

15 Véase: Gottfried Seebass, Müntzers Erbe. *Werk, Leben und Theologie des Hans Hut* (1527). Habilitationsschrift der

Theologischen Fakultät der Friedrich - Alexander Universität, Nürnberg, 1972, pág. 484-494.
16 Donald W. Dayton, *Raíces Teológicas del Pentecostalismo*, (Buenos Aires: Nueva Creación, 1991), pág. 17-35.
17 John Thomas Nichol, *Pentecostalism*, (New York: Harper & Row, 1966), p. 26-32. Walter Hollenweger, *El pentecostalismo. Historia y Doctrinas*, (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1976), p. 7-14.
18 Véase: "Charismatic Movement", en: Cornelius J. Dyck / Dennis Martin (Editores), *The Mennonite Encyclopedia*, Volume V, (Scottdale: Herald Press, 1990), p. 134-135.
19 Relatos históricos y fotos sobre la vida de Nelson y Ada Litwiller véase en: Ernesto Suarez Vilela, 50°. *Aniversario de la Iglesia Evangélica Menonita Argentina (1919-1969)*, (Argentina: Comisión de publicaciones de la Iglesia Menonita Argentina, 1969).
20 Sobre la participación activa de Nelson Litwiller en campañas evangelísticas a nivel interdenominacional en 1957, véase: Pedro Lapadjián, *Huellas de una Iglesia. La Iglesia Evangélica y su desarrollo en Uruguay*, (Montevideo: Ediciones Trilce, 1998), pág. 63.
21 Jason Martín y otros, *El Espíritu Santo en la Vida de la Iglesia*, (Pennsylvania: Mennonite Publishing House, 1977).
22 Véase: "Charismatic Movement", en: Cornelius J. Dyck / Dennis Martin (Editores), *Op. Cit.*
23 Pedro Wagner considera que han habido 3 oleadas del Espíritu Santo: 1) a principios de este siglo con la iniciación del movimiento pentecostal, 2) a mediados del presente siglo a través del movimiento carismático y 3) la que se vive actualmente en el último cuarto de este siglo, véase su libro: *Avance del Pentecostalismo en Latinoamérica*, (Miami: Editorial Vida, Segunda Edición, 1987), p. 6.
24 El evangelista Morris Cerullo es de la opinión que se han producido cinco grandes olas del Espíritu Santo: 1) La manifestación del Espíritu Santo en Pentecostés, 2) El gran avivamiento espiritual de 1900, 3) el movimiento carismático de los años setenta, 4) El derramamiento del Espíritu Santo al iniciar la década de los noventa con los cambios políticos que produjeron la caída de los muros de Berlín, y la Cortina de Hierro y Bambú (referencia a países socialistas), y 5) el actual derramamiento del Espíritu Santo con una predicación a todos los rincones del mundo. Véase su libro: *5 crisis mayores y olas mayores del Espíritu Santo que vienen en la década de los '90*, (Estados Unidos: Evangelismo Mundial de Morris Cerullo, Junio 1991).
25 Pablo A. Deiros habla de cuatro tipos de pentecostales en América Latina: 1) el pentecostal clásico que se remonta a

principios de siglo, 2) Un segundo pequeño grupo constituido por una ola político-revolucionaria, 3) un grupo de pentecostales renovados y 4) un pentecostalismo popular. Véase en: *Historia del Cristianismo en América Latina*, (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana), (Impreso en Ecuador, 1992), p. 757-763.

26 Entrevista grabada del autor a Oscar Figuerón, Asunción, Paraguay, 19 de febrero de 1999.

27 Datos tomados de la entrevista grabada hecha por el autor a Luisa y Jorge Zimmerman en Ciudad de Guatemala, Guatemala, 22 de noviembre de 1995.

28 Entrevista grabada del autor con el pastor menonita hondureño Jorge Rodríguez, San José, Costa Rica, 11 de febrero de 1998.

29 Amor Viviente es una de las organizaciones eclesiales con mayor crecimiento numérico en Honduras. En 1995 contaba con 20 congregaciones en Honduras y con obras misioneras en los EE.UU., El Salvador y Costa Rica. Sobre la organización interna de Amor Viviente consúltese: Karl Braungart, *Heiliger Geist und politische Herrschaft bei den Neopflingstlern in Honduras*, (Frankfurt am Main: Vervuert Verlag, 1995), p. 52-53.

30 Henry Helmuth, "If Iwere starting over...", en: *Brotherhood Beacon*, (Ohio: Conservative Mennonite Board of Missions and Charities, January, 1991), pág. 8,9.

31 Sobre el movimiento carismático en Costa Rica véase: Guillermo Cook, *Análisis socio-teológico del movimiento de renovación carismática. Con referencia especial al caso costarricense*, Tesis de Licenciatura, (San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1973).

32 Carta de Enrique Helmuth a Mauricio Waja, del Tabernáculo de la Fe, en Buenos Aires, Argentina, San José, Costa Rica, 10 de abril de 1973. Archivo del autor, información cedida por Enrique Helmuth. El pastor argentino Euclides Padilla fue uno de los principales líderes del movimiento de renovación en Costa Rica.

33 Producto de este avivamiento los menonitas editaron el cancionero "Alabanzas de Libertad", cuyo uso se extendió en todas las iglesias Menonitas en Centroamérica. Véase: *Alabanzas de Libertad*, (Litografía Ambor, 1975). Sin lugar de impresión.

34 Eladio Corrales, junto con su esposa Jovita, vivían en la ciudad de Heredia. Su encuentro con Jesucristo fue fundamental para poder escapar de las garras del alcoholismo al cual estuvo sujeto por muchos años. En 1964 tuvo un encuentro personal con Cristo y se convirtió en uno de los hermanos más fieles a la Iglesia Menonita de Heredia, siendo discípulo del misionero Elmer Lehman. Eladio Corrales fue el primer pastor menonita de Costa Rica en la ciudad mencionada, donde sirvió en el ministerio desde

diciembre de 1974 hasta septiembre de 1975. Véase *detalles en Brotherhood Beacon*, (Virginia: Conservative Mennonite Conference, April 1976), pág. 40.

35 Luis Orellana Urtubia, "Breve historia del movimiento pentecostal chileno en su primera etapa (1909-1932)", Ensayo para aprobar curso de post-grado del Prof. Titus F. Günther, Comunidad Teológica de Chile, Santiago 1989.

36 Tanto Isabel Monge como Mary Monge eran desde años atrás activas miembras de la Iglesia Menonita, desempeñándose también como maestras de Escuela Dominical. Fotos de estas dos mujeres enseñando la Biblia a los niños véase en la sección: "Vacation Bible School-Heredia, February 1-12, 1971, en: Eileen und Elmer Lehman, Family Album: Memoirs Costa Rica 1961-1982.

37 Este sermón lleva el título "Creo en el Espíritu Santo", fue escrito a mano y se encuentra en el libro de estudios bíblicos y sermones de Eladio Corrales, que se inicia desde el 18 de febrero de 1971 hasta 9 de junio de 1975. (Copia del original en archivo del autor).

38 Entrevista grabada del autor con Beatriz Barrios, Montevideo, Uruguay, 5 de febrero de 1999.

39 Jaime y su esposa Anita Martín fueron los misioneros fundadores de la obra menonita en el Uruguay. En 1954 llegaron por primera vez a Montevideo para colaborar con los esfuerzos de ayuda social del Comité Central Menonita. Consúltese en: Hermann Woelke, *Comienzos de la Misión Menonita en Uruguay. Años 1948 al 1964*, (Monografía para un curso de misiones de la Asociated Mennonite Biblical Seminary, 1993), pág. 17.

40 Entrevista grabada del autor con Hugo y Leticia Moreira, Montevideo, Uruguay, 3 de febrero de 1999.

41 Sobre esa realidad uruguaya véase también los comentarios de Pedro Lapadjián, *Op. Cit.* , pág. 89-95.

42 Resumen basado en la entrevista grabada del autor a Nelson Colina en la Iglesia Menonita de Bethel, Montevideo, 5 de febrero de 1999.

43 Hoy en día se habla mucho de la guerra espiritual para referirse a la lucha contra los demonios. La guerra espiritual según Murphy es una corriente observada tanto en el Antiguo Testamento en la lucha abierta en contra de Lucifer y los ángeles caídos, como en el Nuevo Testamento, donde se declara una lucha abierta contra Satanás. Parte de la misión de Jesús es romper el poder de del diablo y liberar a los cautivos (Lucas 4.11-19 y Mat. 12.22-29). Véase Ed. Murphy, *Manual de Guerra Espiritual*, (Miami: Editorial Caribe, 1994), pág. 12-42. Annacondia basado en Efesios 6.12 considera que la estrategia a seguir es atacar "las cabezas

del ejército de las tinieblas, cosa que fue relegada por mucho tiempo por las iglesias tradicionales o históricas", pero advierte a la vez el peligro de demonologizar la visión de tal manera que se tienda a ver "demonios por todos lados". Sobre este tema puede profundizarse en Víctor Gómez, *Op. Cit.*, pág. 200-235.

44 Carlos Annacondia es un empresario, nacido en Quilmes, Argentina el 12 de marzo de 1944. Sus padres Vicente y María Alonso son de ascendencia italiana. Actualmente es casado con María Luján Rebagliatti y tiene nueve hijos. Conoció al Señor en 1979 y según el testimonio de Felipe Saint, Annacondia recibió el "bautismo del Espíritu Santo" diez días después de su conversión estando presente el evangelista Manuel Ruiz y otros. Las grandes campañas evangelísticas de Annacondia entre 1983 y 1992 fueron decisivas para el enorme crecimiento de las iglesias evangélicas en Argentina. Al respecto véase: Víctor A. Gómez, *Carlos Annacondia: una teología práctica en el pentecostalismo popular en Argentina*, Tesis doctoral, (Buenos Aires: Seminario Internacional Teológico Bautista, Agosto 1998), pág. 21-51.

45 Entrevista con Oscar Figuerón, *Op. Cit.*

46 Entrevista grabada del autor con Andrés Verón, Villa Hayes, Paraguay, 18 de febrero de 1999.

47 *Ibid.*

48 Entrevista grabada del autor con Máximo Ramón Abadía, Asunción, Paraguay, 20 de febrero 1999.

49 Carlos Annacondia llevó a cabo dos grandes campañas evangelísticas en Montevideo: la primera se llevó a cabo en el Cilindro Municipal del 15 al 19 de abril y la segunda del 8 de noviembre al 14 de diciembre del mismo año. Cfr. Pedro Lapadjián, *Op. Cit.* pág. 99-100.

50 Entrevista del autor con Leticia y Hugo Moreira, *Op. Cit.*

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

53 Entrevista grabada del autor con Nelson Colina, *Op. Cit.*

54 *Ibid.*

55 Canción de Sergio González. Tomada del libro de cantos de la Iglesia Menonita la Paz en Montevideo, Uruguay. Cfr. Autores varios, Un cántico nuevo para Uruguay, Montevideo: Democracia, sin fecha de impresión, pág. 9.

Reseñas bibliográficas

Enrique Dussel. *Etica de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. (Madrid y México: Editorial Trotta/Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalpa y Universidad Nacional Autónoma de México, 1998), 661 pp.

Corren buenos tiempos,
buenos tiempos para esos caballeros
locos por salvarnos la vida
a costa de cortarnos el cuello.
J.M. Serrat

1. Globalizar la ética, globalizar la solidaridad

Escribir sobre la ética en estos tiempos globalizadores no sólo es atrevido ante el predominio de los comportamientos dominados por la idolatría del mercado, también es un auténtico llamado a la conversión. El año pasado se publicaron tres obras de la misma estirpe de la que nos reúne hoy: *Etica y rebelión* (a propósito del aniversario 150 del Manifiesto comunista) [México, La Jornada]; *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, de Germán Gutiérrez [México: Universidad Iberoamericana; San José: DEI, 1998], y *Discernimiento moral. Una introducción a la ética cristiana*, de Roy May [San José: DEI, 1998]. Representan, según su origen y alcance, un ámbito de análisis aparentemente sin mucha prensa, sin muchos lectores potenciales, ante el caballo desbocado de la globalización, que parece arrasar con todo.

El intento común es mostrar cómo la humanidad, y especialmente ciertos sectores, necesitan tomar conciencia de su responsabilidad intrínseca, respecto de su propia sobrevivencia y, además, recuperar la senda de las sanas relaciones con todo lo creado. Situándose, desde siempre, en el espectro cristiano, Dussel asume que la ética tiene una función insustituible en el camino de la vida humana sobre la tierra y, aunque en este trabajo se ubica en la trinchera filosófica, su voz resuena proféticamente en medio de un desierto dominado por la desolación y la confusión, aderezada por la miel de ciertos dandys elitistas de la ética individualista (como Fernando Savater). No es una nueva búsqueda ni mucho menos: hay detrás de esta obra una inmensa trayectoria de indagación ética, a tal grado que es posible definir este nuevo volumen como una auténtica suma dentro de la obra del autor, aun cuando ya hemos comenzado a esperar la continuación, dedicada a los problemas de fundamentación de los principios, y a los frentes específicos de liberación.

Para quienes desde una semiescondida trinchera teológica y de fe tratamos de bucear en el océanico volumen de Dussel (cuya lectura ameritaría una beca entera), esta obra se coloca, por derecho propio, en la línea de la búsqueda de lo que alguien ha denominado "la globalización de la solidaridad". Y aunque no ignoramos tampoco que nuestro autor tiene una relación muy crítica con gente como Hans Küng, no deja de acudir hasta nuestra memoria el pequeño volumen dedicado por este teólogo suizo a un "proyecto para una ética mundial". Porque es justamente, entre otras cosas, la pretensión de universalidad lo que le otorga un carácter novedoso al libro. Dussel propone, dejando atrás el reduccionismo que el calificativo de latinoamericano le daba a sus textos anteriores sobre el tema, una globalización de la ética, es decir, un abordaje holístico, intelectualmente universal, producto de un prolongado diálogo con los más variados pensadores, para canalizar la indignación y la protesta de las víctimas, algo que supera, con mucho, las estrecheces del proyecto künguiano, marcado aún por el eurocentrismo. Asimismo, la globalización de la ética se articula como la gran respuesta a la otra globalización, que pretende obviar, sin más, la vida de aquellos y aquellas que no

cuentan con los elementos ni con los recursos para participar o beneficiarse de ella, trátese de regiones, países o comunidades enteras, y que se ha comido, literalmente, las esperanzas de millones de seres humanos, en nombre de la tan mentada mejor calidad de vida.

Como protestante, tengo que agradecer la aparición de este texto, debido a la ausencia crónica de una reflexión seria sobre la ética en el protestantismo latinoamericano. Para encontrar algo valioso hay que remontarse a esfuerzos tan antiguos como los de José Míguez Bonino, Julio de Santa Ana y Lamberto Schuurman, sin olvidar el impacto de Paul Lehmann en los orígenes de la teología de la liberación (sobre todo en ISAL y Rubem Alves) y, recientemente, hasta los de Eldin Villafañe (testimonio pentecostal hispano en los Estados Unidos) y Roy May (de valor fundamentalmente didáctico).

2. La estructura del libro y sus significados

Una sana y edificante hermenéutica de la arquitectónica de esta obra nos obligaría a empezar por el principio: tratar de encontrar desde la estructura del libro las claves para su comprensión y su aplicación real.

a) El título manifiesta, en primer lugar, la preocupación ética como centro. No es una ética teológica, es una ética sin más que se atreve a afirmar su propia validez dadas las grandes carencias humanas que se registran en este campo. La ética es el territorio humano inexcusable para la transformación de la vida. En segundo lugar, la liberación es el paradigma irrenunciable, a contracorriente de las voces de moda que aseguran haber sido testigos de la desaparición de las ansias humanas más profundas y del triunfo de sus contrarios. En tercer lugar, la mención de la "edad de la globalización y de la exclusión", incorpora la otra vertiente, precisamente aquella que se niega y se esconde a la hora de hablar maravillas de la primera

como parte de un proceso contradictorio a más no poder: globalización, inclusión, aglutinación, acercamiento para quienes detentan los recursos económicos dondequiera que están, y exclusión, abandono, prescindibilidad (sinónimo de muerte) para quienes son sólo un número en las estadísticas. En suma, la voz de las víctimas asumida como un altisonante juicio de valor. La dedicatoria y los epígrafes, como testimonios de los mundos conflictivos, intelectuales y afectivos caros al autor: Rigoberta Menchú, el EZLN, Apel, la familia, Marx y la crítica africana a Descartes.

b) Las palabras preliminares que, partiendo de la crisis de un sistema-mundo de 500 años, y de una rotunda afirmación ética de la vida, exponen la necesidad de un "proceso ético" a partir de la realidad de la globalización excluyente, así como la variedad de frentes argumentativos problemáticos y el escándalo del doble movimiento en el que se encuentra encarcelada la Periferia mundial: "modernización dentro de la globalización formal del capital [y al mismo tiempo] la exclusión material y discursiva formal creciente de las víctimas de ese pretendido proceso civilizador" (p. 17).

c) La introducción, una soberbia historia geopolítica de las eticidades, que profundiza en el origen del sistema y trata de ir más allá del helenocentrismo y del eurocentrismo, para encontrar elementos que, desde la Periferia permitan una "liberación de la filosofía". Allá se rescata, por ejemplo: el valor del *Libro de los muertos*, como fuente primigenia de la ética; el peso de las culturas sin relación directa con el sistema africano y semita; y la influencia hispanoárabe. Esta sección me recuerda aquel lejano texto, "Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América Latina" (1975), en donde Dussel expone el proceso que va de "de la univocidad a la mundialidad de la teología", afirmando que "cada persona, pueblo o cultura participan en el 'hecho' crístico", y negando la pretendida universalidad que la teología de una cultura había impuesto. Rescato una frase que viene muy al caso:

La "universalidad" unívoca y dominadora es estéril, burocrática, minimiza al otro y lo obliga a repetir, imitar, quedar en situación ingenua. La "mundialidad" o catolicidad analógica y liberadora es fecunda, participativa, dialogante, respeta al otro como otro, en lo que es otro, enseña a crear, a invocar, aprendiendo primero a ser criticado y puesto en cuestión por la exterioridad del hijo [...] Nadie puede ser maestro sin antes no haber sido discípulo de lo distinto que porta aquel que se quiere evangelizar, sea una persona, una clase, un pueblo o una cultura! Querer enseñar antes de aprender lo distinto es idolatría, fetichismo, dominación, pecado, filicidio![1]

d) El contenido, dividido en dos partes, con tres capítulos cada uno. La primera parte, como lo dice su nombre, "Fundamentos de la ética", es la más filosófica y densa; la segunda, "Crítica ética, validez antihegemónica y praxis de liberación", es donde Dussel despliega las coordenadas sumarias de la ética liberadora, primero a través de una crítica ética del sistema vigente, luego, afirmando la validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas y, por último, definiendo y aplicando el principio liberación. El volumen se cierra con unos apéndices que incluyen 17 tesis y un texto sobre Egipto, que resalta nuevamente la importancia del *Libro de los muertos.*

3. Los ejes latinoamericanos de la ética

Resulta tragicómico que algunos gobernantes latinoamericanos actuales hayan sido[2] y sigan siendo los defensores, promotores y aplicadores de las políticas económicas neoliberales. El fundamentalismo económico (según la exacta definición de corte religioso, de Jung Mo-Sung) de Ernesto Zedillo expresado en su nada diplomática crítica a las acciones del ex-presidente brasileño Itamar Franco, y en la que se manifestó como campeón de dicha doctrina, permea la práctica y la conciencia de las élites de turno.

Su rechazo total a las posibles alternativas no sólo los convierte en seres profundamente sectarios y absolutistas, también en personajes éticamente reprobables, ajenos a cualquier posibilidad de articular una política económica acorde con un sólido gasto social. Lo anterior adquiere mayores dimensiones si le pasamos revista, por orden de aparición, a algunos de los ejes latinoamericanos que le sirven a Dussel para articular su ética liberadora global.

a) La factibilidad en Franz Hinkelammert. Para afrontar el tema de "la realización de la norma verdadera", la "factibilidad realizativa" como tercer momento de la ética de la liberación, Dussel se sirve, en el tercer capítulo, de las aportaciones de Hinkelammert al respecto del principio de factibilidad de la praxis, es decir, de la lucha contra lo imposible. Crítico temprano del neoliberalismo, Hinkelammert afirma, para Dussel, que "por ser el sujeto cognoscente un ser finito (no una inteligencia infinita postulada tanto por Kant como por Popper, y por ello está limitada dentro de un horizonte de imposibilidad) y viviente (situado dentro del ámbito de las posibilidades limitadas igualmente por su mortalidad), toda la realidad se abre como posibilidades para la acción, desde un proyecto de vida" (p. 260). La razón práctica es la que choca con las "imposibilidades" en su acción para la reproducción de la vida, pero la realidad cognoscible trasciende siempre a la capacidad cognitiva. El sujeto actuante pone fines para reproducir su vida y, así, todos los fines tienen condiciones materiales de posibilidad: el sujeto práctico sólo puede actuar a menos que sea un sujeto vivo.

Dussel concluye que, como ninguna otra ética, Hinkelammert abre la discusión sobre la factibilidad precisamente porque redefine racional, universal y, sobre todo, materialmente, toda la problemática de la realización de la praxis y de las instituciones. En el mundo del capitalismo periférico, a diferencia del "centro capitalista", muchas normas adecuadas, fundadas material y formalmente, no son "factibles" por el subdesarrollo tecnológico, por falta de autonomía política, etc. Lo que está ausente es

precisamente la "factibilidad" la cual, como explicará después Dussel, determina el manejo de las "mediaciones", el poder realizar sus propios proyectos.

b) La reivindicación de las luchas liberadoras. Al comienzo del capítulo 4 ("La critica ética del sistema vigente: desde la negatividad de las víctimas"), y habiendo previamente definido a las víctimas como sujetos eticos, es decir, como "seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida" (p. 299), con lo que se abarca a buena parte de la humanidad (superando con ello el viejo concepto de "pobres"), Dussel pasa a considerar la protesta ética del neozapatismo. Ésta se basa en una afirmación de la vida desde la muerte asumida como destino inevitable e incomprensible, es decir, sin conciencia ético-crítica alguna. Al asumirla, partiendo de la corporalidad, de la negatividad en el nivel de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano, se aprende que existe una gran contradicción entre la vida buena de los poderosos y la mala vida de los pobres. Este movimiento ayuda a vislumbrar la especificidad de la ética de la liberación.

El proyecto utópico (el "reino de Dios") del sistema-mundo vigente se descubre en contradicción consigo mismo, "ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos" (p. 311). Toda la negatividad de las "opresiones" cobra ahora sentido ético cabal. Se trata, así, de "adoptar" como propia la alterada de las víctimas, la exterioridad de los excluidos en posición crítica, deconstruyendo la "validez hegemónica" del sistema y posibilitando el desenmascaramiento del "bien" del sistema victimario.

c) Rigoberta Menchú, modelo de víctima que accede a la conciencia crítica. En el capítulo 5 ("La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas"), se le dedica todo un parágrafo a Rigoberta Menchú, víctima de cinco dominaciones, a través de una exégesis ética del testimonio del

nacimiento de su conciencia. La ética de la liberación, a diferencia de una ética del discurso, parte de las víctimas de la no-comunicación, y se sitúa en la "situación excepcional del excluido", o sea, en los procesos cotidianos asimétricos de la dominación. La autoafirmación de Rigoberta es fruto de un proceso dialéctico en el que la relación sistema-exclusión es el horizonte de comprensión. El reconocimiento de los valores de la cultura propia no basta para acceder a un horizonte liberador. Se trata, más bien, de tomar como punto de partida la experiencia ética del otro, el victimado, la "exterioridad" del horizonte ontológico.

Después de la toma de conciencia ("ver clara la negación" de la que se ha sido víctima) se advierte la necesidad de construir un proyecto de liberación y el otro popular puede ahora, como "fuente" trans-ontológica, lanzar la "interpelación" a los que tienen "conciencia ética" o saben escuchar en el sistema vigente: la interpelación para la solidaridad.

d) Freire y la pedagogía liberadora. Freire "es un educador de la 'conciencia ético-crítica' de las víctimas, los oprimidos, los ondenados del planeta" (p. 423). La concientización sirve para definir las condiciones de posibilidad del surgimiento del nivel del ejercicio de la razón ético-crítica. La importancia de Freire para una ética crítica se aprecia en el proceso que va de la "situación límite" a la praxis de liberación, pasando por la *prise de conscience*, la conciencia ingenua, el miedo a la libertad, la participación del educador crítico, la conciencia ético-crítica, el "sujeto histórico" de la transformación y la intersubjetividad comunitaria y la denuncia y el anuncio.

La penúltima etapa, profundamente emparentada con el mensaje de los profetas del Antiguo Testamento, incluye la denuncia como fruto conjunto de la comunidad dialógica de los oprimidos con conciencia crítica, y el anuncio positivo de lo "viable inédito", como evangelio, como buena noticia.

4. El principio-liberación

Hace seis o siete años, Enrique Dussel le refutó enérgicamente a Hans Küng la no inclusión de la liberación en su planteamiento acerca de los grandes paradigmas en el desarrollo de la teología cristiana. Ahora, Dussel cierra su nuevo libro sobre ética, hablando precisamente del "principio liberación", el cual nos hace recordar otros principios, presentes de una manera o de otra en el pensamiento cristiano latinoamericano. Me refiero al principio esperanza (Bloch, Moltmann) y al principio misericordia (Sobrino). Este principio, irrenunciable para Dussel desde sus primeros escritos, se sostiene por sí mismo en el mundo periférico, a contracorriente de las coyunturas que muchos asumen como resultado del triunfo del dogmatismo neoliberal o del capitalismo transnacional.

Como conclusión de estas líneas, quiero relacionar la insistencia ética de Dussel en este principio con un intento de respuesta personal a una de tantas críticas que han recibido algunos representantes de la llamada teología de la liberación: las coyunturas político-económicas mencionadas (la caída del muro de Berlín y de la Unión Soviética, entre las principales) propiciaron un repliegue o refugio de dichos teólogos en la mística y en el ecologismo. Pienso que no es el caso de Dussel, quien con esta obra vemos cómo se atrinchera en la ética, para que, desde allá, con los ojos y los oídos atentos a la realidad de las víctimas, producidas hoy más que nunca en serie, se levante una voz ético-profética que busca, propone y clama por la liberación humana. O, en sus palabras:

> *El "Principio-Liberación" formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general [...] Se trata del deber de intervenir creativamente en el progreso cualitativo de la historia [...] es obligatorio para todo ser humano, aunque frecuentemente sólo asuman esta responsabilidad los participantes de la comunidad crítica de las víctimas, transformar por deconstrucción negativa y nueva*

construcción positiva las normas, acciones, micro-estructuras, instituciones o sistemas de eticidad, que producen la negatividad de la víctima (pp. 558-559).

Y, como corolario:

La ética deviene así el último recurso de una humanidad en peligro de auto-extinción. Sólo la corresponsabilidad solidaria con validez intersubjetiva, desde el criterio de verdad vida-muerte, pueda quizá ayudarnos a salir airosos en la tortuosa senda siempre colindante, como el que camina como el equilibrista sobre el filo de la navaja, entre los abismos de la cínica irresponsable insensibilidad ética para con las víctimas o la paranoia fundamentalista necrofílica que nos lleva al suicidio colectivo de la humanidad (p. 568).

Leopoldo Cervantes-Ortiz

Notas

1 E. Dussel, "Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América Latina", en R. Gibellini, ed., *La nueva frontera de la teología en América Latina*, (Salamanca, Sígueme, 1977), [1a. ed. en italiano, 1975], pp. 184-185.
2 Véanse la reciente confesión y el patético acto de arrepentimiento (*metanoia* tan inútil como tardía) de Carlos Salinas, desde Dublín, con un profesor brasileño de su querido Harvard, porque resulta que por fin se dio cuenta de que (nótese el lenguaje religioso): "La actual crisis económica [...] ha puesto al descubierto que el mercado de capital global no es la salvación [...] Los países en crisis han aprendido que sus perspectivas para el crecimiento sostenido y socialmente inclusivo debe ser menos dependiente de los caprichos del casino financiero [...] Para beneficiarse de los flujos más libres de capital que cruzan las fronteras, los países primero deben ayudarse a sí mismos. Sobre todo, ha quedado muy en claro que si bien la globalización beneficia a una 'vanguardia', en las economías de los mercados emergentes, muchos son los que se quedan atrás como la 'retaguardia'. Este costo es demasiado alto y la actual crisis sólo intensifica esta brecha [...] Insistir en que el neoliberalismo del Atlántico Norte es el único camino, convierte a los pueblos en enemigos del mercado porque ven a los mercados como enemigo de los pueblos. A fin de cuentas, el pluralismo del mercado es la mejor solución para todos", C. Salinas de Gortari y R. Mangabeira Unger, "El mercado de capital global no es la salvación", en *Excélsior*, 13 de enero de 1999, pp. 1, 13, 14A.

Octavio Ianni. *Teorías de la globalización*. (México: Siglo veintiuno editores, 1996), pp.184.

No cabe duda que la "globalización" es la idea rectora de nuestros tiempos: orienta tanto la política económica como la política social. Que la globalización define el futuro deseado por todos, es la nueva "sabiduría convencional". Así es, según Octavio Ianni -sociólogo y filósofo brasileño-, que la globalización es, en realidad, una metáfora por una serie de cambios sociohistóricos que representan diferentes dimensiones o visiones de un solo proceso de mundialización.

Economía-mundo, sistema-mundo, *shopping center global*, disneylandia global, nueva división internacional del trabajo, moneda global, ciudad global, capitalismo global, mundo sin fronteras, tecnocosmos, planeta Tierra, desterritorialización, miniaturización, hegemonía global, fin de la geografía, fin de la historia y otras, son algunas de las metaforas que señalan la globalización. En unos diez capítulos, Ianni analiza varias de estas metáforas para ofrecer una serie de instrumentos que permitan comprender ese fenómeno global.

Aunque se refiere a un gran número de pensadores, Ianni encuentra en Marx y Weber "dos matices excepcionalmente fecundas para pensar configuraciones y movimientos de la sociedad global" (p.173).

Destaca especialmente la globalización como proceso de la modernización y la racionalización (Weber) y la conversión del mundo en una "fábrica mundial" y *global shopping center*. No obstante, los procesos no siempre son reales sino en gran manera ilusiones pues, "crea[n] la ilusión de una universalización de las condiciones y posibilidades del mercado y la democracia, del capi-

tal y la ciudadanía" (p.85), sin la realidad histórica del mismo. Como dice Ianni, "Se intercambia la experiencia por la apariencia, lo real por lo virtual, el hecho por el simulacro, la historia por el instante, el territorio por el dígito, la palabra por la imagen" (p. 140).

En fin, la globalización obedece "la vocación" del capital mismo (Marx), esto porque "el capitalismo se revela como un modo de producción internacional". A su vez, es más de un proceso económico porque "[el] capitalismo es un proceso simultáneamente social, económico, político y cultural de amplias proporciones, complejo y contradictorio, más o menos inexorable, avasallador" (p. 111).

Teorías de la globalización es una provocativa y muy útil reflexión acerca de la globalización. Ofrece muchas pistas a seguir para comprender mejor ese fenómeno mundial. Sobre todo nos ayuda, como Ianni advierte, a asumir la globalización como un reto que desafía la imaginación y las categorías simbólicas de la sociedad emergente, "tanto en sus singularidades y particularidades como en los horizontes de la historia universal" (p. 173).

Roy H. May

Xabier Pikaza/Nereo Silanes. *Diccionario Teológico: El Dios Cristiano.* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992), 1580 pp.

En la meseta castellana, en la dorada y antigua Salamanca de Fray Luis de León y de Don Miguel de Unamuno, en la calle Filiberto Villalobos 82, se encuentra el Secretariado Trinitario con su biblioteca especializada en el Ministerio de Dios y su programa de publicaciones. Bajo la dirección de los padres Trinitarios (O.SS.T) y un muy buen organizado esfuerzo editorial, el Secretariado ha venido enriqueciendo la bibliografía teológica en clave Trinitaria.

Así, por ejemplo, es muy útil la panorámica valorativa que desde una perspectiva trinitaria nos ofrece la *Bibliografía trinitaria del Nuevo Testamento* (1976-1990) recogida y comentada por Xavier Picaza (*Estudios Trinitarios 25*, (1991) pp. 7-158). La publicación de los 25 volúmenes que recogen las ponencias u otros tantos Simposios de Teología Trinitaria, promovidos por el Secretariado Trinitario, constituyen hoy una verdadera Enciclopedia de Teología sobre el ministerio de Dios, que ofrece un valioso servicio a los profesores y alumnos de teología.

¿Cómo no recordar el esfuerzo editorial que ha supuesto la traducción de obras importantes de autores no-católicos, tales como C.K. Barret, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*; J.N.D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*; J.D.G. Dunn *Cristo y el Espíritu*; A.W. WainWright, *La Trinidad en el Nuevo Testamento*?

Pues bien, tras tan fecunda labor, en el año de 1992, bajo la dirección de Xabier Pikaza O. de M., profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca y Nereo Silanes O.SS.T del Instituto Teológico de San Esteban (Salamanca) el Secretariado nos ofrece una obra fundamental, *El Diccionario Teológico: El Dios Cristiano*, que como su nombre lo destaca claramente es una obra que

monográficamente habla sólo de Dios y del ser humano en su relación con Dios, revelado en Cristo como amor, vida y esperanza.

De la presentación del Diccionario, preparada por la misma casa editorial, destacamos lo siguiente:

La publicación del *Diccionario teológico: El Dios cristiano* culmina una etapa del Secretariado Trinitario, en su intento por despertar el interés sobre el misterio "clave de bóveda" de todos los misterios cristianos: la Santísima Trinidad, y por "concentrar" en ese Centro de la existencia, humana cristiana, las aspiraciones del pensamiento y de la vida del hombre.

Hoy, tanto dentro del área cristiana como desde la dimensión religiosa del hombre, así como desde las ciencias filosóficas, se busca una explicación convincente del "hecho religioso". Por eso, hemos querido, por un lado, hacer asequible al gran público interesado en profundizar en su fe cristiana y religiosa, una reflexión seria sobre el "misterio santo" y sobre el Dios revelado en Jesús de Nazaret: el Padre, el Hijo encarnado y el Espíritu Santo. Por otro lado, hemos pensado también en quienes, sin comulgar con el pensamiento cristiano, desean conocer la existencia humana desde claves de interpretación abiertas a la trascendencia.

Pese a la situación "postreligiosa" y "postcristiana" que, al parecer, desembocan prácticamente en el ateísmo, el hecho religioso "retorna" con fuerza. Conscientes de ello, hemos querido ofrecer la respuesta a la pregunta por Dios, que se han hecho los hombres en el pasado y se la hacen en la actualidad: ¿quién es Dios?, ¿dónde está?, ¿cómo se manifiesta? Son las preguntas de siempre que en la actualidad, encuentran la respuesta que, a tientas, han dado y dan los hombres y, con carácter definitivo, Dios mismo.

El "iter" que hemos seguido en la gestación del Diccionario ha sido el siguiente: sobre la base de una selección de "voces" "básicas" hicimos una consulta a un grupo reducido de teólogos cualificados, especialmente sensibles en teología trinitaria y en la inculturación del "hecho religioso", los cuales, no sólo aplaudieron la iniciativa del Diccionario, sino que ofrecieron indicaciones metodológicas precisas, y nuevas "voces" con las que se completó el elenco de temas que se estudian en nuestro Diccionario.

En cuanto al tipo de artículos, hemos tratado de evitar dos extremos: la multiplicidad de voces con muy breve extensión, que correspondería a otro tipo de diccionarios, y artículos demasiado extensos, tipo "enciclopedia" puesto que no sería ya un Diccionario. Por su extensión hemos dividido las voces en "privilegiadas" (entre 25 y 30 páginas): Trinidad, Padre, Hijo, Jesucristo, Espíritu Santo, Logos, Iglesia...; "mayores" (entre 10 y 15 páginas): Biblia, Pascua, Pentecostés, Eucaristía, Catequesis trinitaria..., y "menores" (entre 5 y 7 páginas): Budismo, Idolatría, Sociología...

El Diccionario cuenta con 170 voces, en las que se estudian los principales conceptos de la teología trinitaria y del hecho religioso.

Tampoco hemos querido multiplicar excesivamente el número de colaboradores. Por eso, hemos comprometido, en cuanto nos ha sido posible, a cada uno en dos o más voces, de suerte que en el Diccionario intervienen setenta colaboradores, casi todos vinculados a la labor teológica del Secretariado Trinitario. Un número significativo de ellos son profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca o de sus Centros vinculados. Sin la colaboración de este nutrido grupo de teólogos no habría sido posible, ni la labor realizada por el Secretariado Trinitario, ni la publicación de nuestro *Diccionario "El Dios cristiano"*.

Como es bien conocido, dicen los directores, cada lector hace o construye (reconstruye) su propio libro. Nosotros deseamos que los lectores de este "Diccionario teológico" puedan y sepan "construirlo", de acuerdo con sus propios saberes e intereses. Tenemos el convencimiento de que hemos aportado algo nuevo dentro de la literatura teológica no sólo de España sino del conjunto de la Iglesia. Pero mayor que este convencimiento es la esperanza de que los lectores sepan rehacer y elaborar su propio libro sobre Dios, utilizando en forma sistemática los materiales que aquí les ofrecemos. Sin dejar de ser un diccionario, este libro se convierte en un tratado sobre Dios: es una enciclopedia teológica que puede acompañarnos un poco en el camino de búsqueda y cultivo del sentido cristiano de la vida."

Secretariado Trinitario,
F. Villalobos, 82
Tel-Fax (923)235602
37007 - Salamanca (España)

Victorio Araya Guillén

Indice cumulativo

Volumen 10,1 1990
Hacer teología latinoamericana desde raíces protestantes

Alvarez, C.	"La iglesia en diáspora" de Richard Shaull: un aporte protestante a la teología de la liberación	43
Araya, V.	Dando razón de nuestra esperanza	85
Bakker, I.	Hacer cristología en un seminario latinoamericano y protestante	71
Barrera, P.	Hacia una espiritualidad evangélica contextual a partir de Romanos 8	54
Brun, W.	¿Teología anabautista de la liberación, o liberación de la teología anabautista?	18
Kater, J.	Hacia una teología protestante de la liberación: aportes anglicanos	33
Shaull, R.	Teología de la liberación y Reforma protestante: continuidad y ruptura	5
Tamez, E.	Justificación por la fe como afirmación de la vida: relectura desde América Latina	14
Waldrop, R.	Experiencia pentecostal: realidad y posibilidades	67

Volumen 10,2 1990
Educación teológica hacia el año 2000. El SBL y su proceso

CMI-SBL	Evaluación de la educación teológica por extensión: opción por el cambio	40
Cuerpo docente SBL	Educación teológica como afirmación de la vida: un modelo de Educación Teológica Diversificada	27
Duque J.	Cantar la esperanza	14
Duque J.	El SBL en el camino de la esperanza: un nuevo modelo de educación teológica	35
Fonseca, N.	Una experiencia de educación teológica abierta	70
Kinsler R.	Educación teológica diversificada e integrada en el Seminario Bíblico Latinoamericano	68
Kinsler R.	Educación teológica por extensión: una visión y un movimiento	56
Rodríguez R.	La mujer latinoamericana en la educación teológica: retos y desafíos	46
Ruíz A.	Realidad latinoamericana y educación teológica	5

Volumen 11,1 1991
Conquista y evangelización

Borjas, B.	Hacia una lectura de los 500 años de la conquista desde la perspectiva del género	55
Cutimanco, G.	Racismo en la Biblia: un acercamiento bíblico-exegético a la segreción racial de los pueblos indoamericanos	19
Fallas, O.	A 500 años reencontraremos la esperanza	5
Ferguson, C.	Disculpa, perdón y reconciliación. Un tiempo para "hablar desde la amargura". Un tiempo para la solidaridad	10
Foulkes, R.	¿Qué significa perder la patria?	26
Kinsler	La evangelización de América Latina	13
Ordoñez, J.	La evangelización desde la perspectiva de los "vencidos". El desafío del pueblo indígena a la misión de la Iglesia	62
Ortega, H.	Abya-yala reverdecerá	72
Tamez, E.	Quetzalcóatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de dioses	31

Volumen 11, 2 1991
Conflicto y unidad en la Iglesia

Cook, G.	Conflictividad social y eclesiológica: las comunidades eclesiales de base	59
Míguez, J.	Conflicto y unidad en la iglesia	5
	No vine a traer paz sino lucha	5
	Es necesario que haya dimensiones	9
	Los límites y el centro de la unidad	17
	No como el mundo la da	25
	La *oikoumene* ¿una casa dividida?	38
	Apéndice: algunos apuntes sociológicos	50

Volumen 12, 1 1992
Cultura, resistencia y fe

Barrera, P.	Religiosidad y resistencia andina: la fe de los paganos. Reflexiones a la luz de Mateo	26
Chaj, J.	El maíz: un paradigma teológico para la pastoral indígena	5
Hutchinson, C.	Fe y conquista desde una madre negra	44
Rozotto, M.	Jesús y los mestizos: el caso de la samaritana	50
Seminario integrado, SBL	Fe cristiana y conquista	61

Volumen 12, 2 1992
Hacia una espiritualidad de la liberación

Cantares	Ofertorio	49
Esquivel, J.	Espiritualidad de la liberación	7
	El lugar del más grande amor	18
	La casa de todos	28
	La señal inequívoca	44
Foulkes, R.	Lamento por los cristianos caídos	51
May, J.	Entrevista con Julia Esquivel	50
Pagura, R.	La tierra de Ixcanil	5

Volumen 13,1 1993
Hacia una teología negra para América Latina

Andrieu, J.	El negro venezolano y sus luchas de esperanza	14
Gray, M.	Surgimiento y desarrollo de la teología negra	60
Hutchinson, C.	Reflexiones de una Womanist centroamericana	40
Simpson, J.	Salvación: una perspectiva negra-afrolatinoamericana	47
Smith, D.	Identidad y universalidad negra	5
Williams, L.	¿Por qué una teología negra?	24

Volumen 13,2 1993
Setenta años de producción teológica

Araya, V.	El Evangelio de la vida: buena noticia para los pobres	57
Brun, W.	Ecología social: oportuno paradigma para la reflexión y la praxis por la vida en América Latina	92
Foulkes, R.	Jesús y el espíritu en la comunidad juanina	54
May, J.	Entre amigas	70
May, R.	Apuntes para un concepto campesino de la justicia	117
Mora, E.	Liturgia: obra del pueblo	106
Pérez, A.	La biblioteca en la vida del SBL	124
Prieto, J.	Desarrollo histórico de la producción teológica del Seminario Bíblico Latinoamericano	7

Volumen 14, 1 1994
Teología y género: apuntes para un paradigma nuevo

Deifelt, W.	Teoría féminista y metodología teológica	9
Ingianna, Y.	Teología, liberación y paradigma de género: apuntes en marcha para la reflexión colectiva	5
May, J.	Nicodemo y la samaritana	54
Melano, B.	Hermenéutica feminista. El papel de la mujer y sus implicaciones	15
Radford, R.	Patriarcalismo y espiritualidad	34
	La espiritualidad de la liberación feminista	41
	La espiritualidad de Mujer-Iglesia	47

Volumen 14,2 1994
Reconciliación

Barrera, P.	Hacer un banquete en el desierto	41
De Lima, S.	La tercera mejilla	56
May, J.	Por el bien de tu alma	62
May, R.	La reconciliación: exigencia ética y política	5
Mena, F.	Predicad el evangelio ¡¿de la paz?!	22
Myers, Ch.	¿Quién nos retirará la piedra?	50

Volumen 15,1 1995
Relectura de la Biblia. Homenaje a Ricardo Foulkes

Araya, V.	El Dios de la luz	57
Bonilla, P.	Vinos y odres o vestidos y remiendos	32
Foulkes, I.	"La ley sólo cuela los bichos pequeños" Pablo y los pobres contra las cortes de Corinto	107
Foulkes, R.	Entre la injusticia y la esperanza: escatología en Jesús y Pablo	92
Jiménez, P.	La Gran Comisión. Una reflexión teológica sobre la misión basada en Mateo 28.16-20	80
Mena, F.	El concepto acepción de personas en Santiago y la búsqueda del poder al servicio de la vida	116
Prieto, J.	Entre Sergei Rajmaninov y los Evangelios: el peregrinaje de Ricardo Foulkes	7
Richard, P.	Hermenéutica de la liberación	25
Sánchez, E.	"De los tales es el reino de los cielos". La teología desde los niños	72
Stam, J.	Las sanciones económicas de la Gran Bestia	132
Tamez, E.	La fe en tiempos de sequía mesiánica. Para meditar sobre el Eclesiastés	50

Volumen 15,2 1995
La Iglesia y nuevas perspectivas

Duque, J.	Eclesialidad de la Iglesia	49
Piedra, A.	Richard Shaull, precursor de la teología latinoamericana	5
	El protestantismo latinoamericano en tiempos de pos-guerra fría	62
Shaull, R.	La Iglesia, crisis y nuevas perspectivas	
	La opción de la Iglesia por los pobres	8
	La opción de los pobres por el pentecostalismo	24
	En la búsqueda de nuevos caminos	37
Smith, D.	Pistas polémicas para una pastoral de fin de milenio	73

Volumen 16,1 1996
Teología y literatura

Rivera, L.	Mito, religiosidad e historia en la literatura y el discurso teológico en América Latina y el Caribe	5
	Mito, religiosidad e historia en Alejo Carpentier. Los ritmos sagrados de los pueblos afroamericanos	11
	Entre el llanto y la luz. Imágenes bíblicas en la poesía del exilio latinoamericano de León Felipe	47
	Sierva María de Todos los Angeles. El amor y la virgen endemoniada en Gabriel García Márquez	84
Schäfer, E.	Demonio, tambores y la razón moderna	116

Volumen 16,2 1996
Protestantismo en América Latina
(Aniversario del Congreso de Panamá 1916-1996)

Piedra, A.	Orígenes e importancia del Congreso de Panamá	8
Guamán, J.	Protestantismo misionero entre los quichuas	17
León, I.	Fe cristiana y sistemas religiosos ancestrales: urgencia de diálogo interreligioso	29
Méndez, H.	Análisis de la relación Iglesia-Estado en Guatemala (la cuestión jurídica protestante)	41
Zaldívar, R.	Relación Estado-Iglesia y su apertura al protestantismo en Honduras	58
Santos, C.	Matices históricos del protestantismo en Perú	76
Saravia, R.	Incidencias de la guerra de El Salvador en el protestantismo	86
Prieto, J.	Iglesias Menonitas en América Central: memoria de las CAMCAs	103
León, C.	La participación de la mujer en la Iglesia Apostólica de la fe en Cristo Jesús de México	116
Díaz, J.	La realidad de España como desafío para misioneros evangélicos latinoamericanos	127
Limón, F.	Lectura teológica del Ejército Zapatista de Liberación Nacional	145
Kinsler, R.	Problemática de la educación teológica protestante en América Latina 1916-1996	157
Piedra, A.	El cristianismo en la sociedad y la cultura latinoamericana	170

Volumen 17,1 1997
Niñas, niños y adolescentes trabajadores: reto de un nuevo paradigma

Cusiánovich, A.	Niños y adolescentes trabajadores: imágenes-teoría-culturas	7
Regalado, J.	Infancia y violencia	14
Baltodano, M.	La violencia social y el desarrollo humano: situación particular de los niños y las niñas que trabajan en condiciones de explotación	34
Rosas, Y.	Las niñas y adolescentes trabajadores y la realidad de la violencia social y familiar	67
Torres, F.	Eliseo, una pedagogía de la ternura	75
Gómez, A.	La parábola de los tres árboles: relectura teológica a partir de Ap. 21.1-7 y 22.1-5	96
Ramírez, A.	El movimiento de escuela dominical y la niñez trabajadora	109

Volumen 17,2 1997
Dios en América Latina

Tamez, E.	Confesiones	5
Richard, P.	Dios ¿dónde estás? La búsqueda de Dios en el contexto de globalización	13
Araya, V.	El Dios de la historia y la historia de Dios	21
Prieto, J.	Conceptos de Dios en *La guerra del fin del mundo*	38
Aparecido, A.	Reflexión teológica a partir de las comunidades negras de Brasil	55
May, R.	La tierra y el discurso sobre Dios	65

Volumen 18,1, 1998
SBL-UBL: 75 Aniversario 1923 - 1998

Tamez, E.	Educación teológica: compañerismo, conversación y comuión	5
Kinsler, R.	Por un mundo donde quepan todos. La formación bíblico-teológica al servicio de la vida	16
Duque, J. y Foulkes, I.	El quehacer teológico en la UBL: herencia, desafíos, horizontes	34
Piedra, A.	Una mirada a los orígenes de la Universidad Bíblica Latinoamericana	71
de Lima, S.	De profetas y profetisas	75
Sánchez, E.	La generación del 71: remembranzas	86

Volumen 18,2 1998
Jubileo y Ecumenismo

Richard, P.	Ya es tiempo de proclamar un jubileo: jubileo y liberación desde los pobres de A.L.	7
Cervantes, L.	Jubileo y utopía: una espiritualidad situada en la lucha por la vida	35
Batista, I.	La presencia del consejo Mundial de Iglesias en A.L.	49
Fonseca, N.	Ecumenismo hoy	70
Cook, G.	La revelación de Dios en las culturas: pistas misionológicas desde una perspectiva anabautista	78
Prieto, J.	La recepción del jubileo bíblico en el Seminario y la Universidad Bíblica Latinoamericana (1969-1998)	113
Sardiñas, L.	El jubileo bíblico y la lucha por la vida: Síntesis del Seminario Integrado, UBL, 1998	133

Vida y pensamiento

una publicación de la
Universidad Bíblica Latinoamericana

Nuestro deseo es que vida y pensamiento sirva como un instrumento para compartir reflexiones e investigaciones acerca del desarrollo teológico en el continente latinoamericano.

SUSCRIPCION*
(por 2 números al año envío aéreo incluido)

	América Latina	Otros países
1 año:	US$ 14	US$ 18
2 años:	US$ 26	US$ 34
3 años:	US$ 36	US$ 46

* Consulte nuestra oferta para suscripciones múltiples.

Favor enviar cheque en US$ a nombre de la
Asociación Seminario Bíblico Latinoamericano
a la siguiente dirección:

Vida y pensamiento
Apdo. 901-1000 San José, Costa Rica.

Universidad Bíblica Latinoamericana
Vida y pensamiento
Apdo. 901-1000 San José, Costa Rica

Nombre: _____

Dirección: _____

_____

1 año ( ) 2 años ( ) 3 años ( ) Cheque No.

Vida y pensamiento 19,1 Junio 1999

Contenido

Presentación	*Roy May*	3
El Espíritu de la creación, la iglesia y la persona: algunas reflexiones acerca de Romanos 8	*Heinrich Schäfer*	5
El Espíritu Santo y la celebración litúrgica	*Victorio Araya*	37
Espíritu y Palabra que liberan El Espíritu Santo en el IV Evangelio y Primera Carta de Juan	*Pablo Richard*	50
La experiencia pentecostal en las Iglesias Anabautistas de América Latina (1971-1999)	*Jaime Prieto*	70

Reseñas bibliográficas

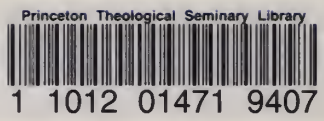
Dussel, Enrique. *Etica de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*
(Leopoldo Cervantes) 91

Ianni, Octavio. *Teorías de la globalización.*
(Roy H. May) 101

Pikaza, Xavier/Silanes, Nereo. *Diccionario Teológico: El Dios Cristiano.*
(Victorio Araya) 103

Indice Cumulativo 106

FOR LIBRARY USE ONLY.



FOR LIBRARY USE ONLY.